



كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل وزلل

حاشية القاضي نورالله التستريّ على تفسير البيضاويّ

الجزء الرابع

سورة آل عمران ـ المائدة



القاضي الشهيد نورالله التستري

(٩٥٦-١٠١٩هـ)

تحقيق: الشيخ محمّد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنيّ



كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل

«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الرابع: سورة آل عمران ـ المائدة

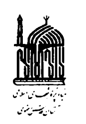
تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنيّ

التابعة لمكتب آية الله العظمى السيد على الحسيني السيستاني

سرشناسه	شوشتري ، نورالله بن شريف الدين ، ٩٥٦-١٠١٩ق.
عنوان و نام پديدآور	كشف القناع عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل «حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»
مشخصات نشر	مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٤٠ق.=١٣٩٧ش.
مشخصات ظاهرى	ج. شابک (ج ٤) 978-600-06-0320-5 (دوره) 978-600-06-0316-8
وضعيت فهرست‌نويسى	فيپا.
يادداشت	ج.١. الحمد ج.٢. البقرة ج.٣ البقرة ج.٤. آل عمران ـ المائدة، بتحقيق الشيخ محمد رضا الفاضليّ. ج.٥. حاشية المولف على حاشية السيد البخاري على تفسير البيضاويّ، رسالة كشف العوار في تفسير آية الغار، رسالة مونس الوحيد في تفسير آية العدل و التوحيد، بتحقيق الشيخ محمد جواد المحمودى.
موضوع	بيضاوي، عبدالله بن عمر، -٦٨٥ق. أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ نقد و تفسير.
شناسه افزوده	بنياد پژوهشهاى اسلامى.
شناسه افزوده	فاضلى، محمد رضا، ١٣٤٨ - ، مصحح.
شناسه افزوده	محمودى، محمد جواد، ١٣٥٧ - ، مصحح.
رده بندى ديويى	٢٩٧ / ١٧٢٤
رده بندى كنگره	BP ١٩٦ / ٨
شماره كتابشناسى ملى	۵۵۱۹۴۴۳





كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل

«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الرابع: سورة آل عمران ـ المائدة

تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

التدقيق: محمد رضا بهادري

تنضيد الحروف: علي برهاني

تصميم الغلاف: سيد مسعود فرهنگ

الطبعة الأولى: ١٤٤٠ق / ١٣٩٨ش

٢٠٠ نسخة ـ وزيري / الثمن: ١٣٥٠٠٠٠ ريال إيرانيّ

الطباعة: مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥

هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٣٢٢٣٠٨٠٣

www.islamic-rf.ir info @islamic-rf.ir

سورة آل عمران

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)[1]

[وجه تسمية السورة بـ«آل عمران»]

قوله: سورة آل عمران

أقول: كما يمكن أن يكون المراد بـ«آل عمران» الذي أُضيف إليه السورة موسى وهارون ومن[2] انتسب إلى أبيهما كذلك يحتمل أن يكون المراد به آل أبي طالب[3] رضي الله عنه؛ لأنّ اسمه كان عمران في التوراة و[4] على لسان والديه، لكنّه قد غلب كنيته على اسمه[5]، وقد روي ذلك عن الصادق عليه السلام وذكره صاحب كتاب عمدة

---

١. بين الهلالين من «هـ، م».

٢. «هـ، م»: وسائر مَن.

٣. في هامش «م»:

نكنى در حرم كعبه مقصود طـواف　　　تا به آب رُخ اين قوم طهارت نكنى

٤. «ل، م»: ـ و.

٥. في هامش «م»: لا يخفى أنّ المقصود وهو ظهور تفصيل آل النبي صلى الله عليه وآله حاصل من هذه الآية بدون حمل آل عمران على آل أبي طالب؛ لأنّ آل إبراهيم أيضًا مذكور في الآية ولا ريب أنّ آل النبيّ صلى الله عليه وآله داخل في آل إبراهيم، لكن لمّا ورد الرواية بطريق أهل البيت في أنّ المراد

⇦

الطالب في نسب أبي طالب[١]، ووجه إضافة السورة إلى آله عليهم السلام ذكر آل عمران هذا في بعض آياتها[٢]، أعني قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ**﴾[٣]، واشتمالها على الآيات الأُخر المتضمّنة لمناقبهم سيّما آية المباهلة، ولعلّ ذكر موسى ومريم من آل عمران الإسرائيل في هذه السورة على سبيل التشبيه والمقايسة بينهم وبين آل عمران الهاشمي بأن يكون المراد والله أعلم أنّه تعالى أن كرّم آل عمران ذا بكذا وكذا[٤] فقد اصطفى وكرّم آل عمران هذا بأفضل منها، ونظيره قوله تعالى متّصلًا بهذه الآية: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ**﴾[٥] الآية.

ولا تظنّنّ أنّي لغلوّي في محبّة أهل البيت[٦]، أو انتسابي إليهم عليهم السلام، حاولت إثبات فضيلة لهم لم تكن مقصودة في هذا المقام؛ لأنّ ما ذكرناه مستفاد من الآية بدون ما ذكرناه مقتبسًا من روايات أهل الفضل والدراية، وذلك لأنّ «آل إبراهيم» أيضًا مذكور في الآية، ولا ريب في أنّ النبي وآله من آل إبراهيم عليهم السلام[٧]، بل روى

⇦ بـ«آل عمران»: آل أبي طالب، حاولنا التنبيه عليه في هذا المقام، وقد روى صاحب شواهد التنزيل [١/ ١٧٩، ح ١٦٧] عن ابن مسعود أنّه كان في أصل المصحف زيادة: «وآل محمّد» ومن البيّن أنّ آل محمّد أيضًا داخل في آل إبراهيم كما أنّ آل أبي طالب داخل فيه، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

١. انظر: **عمدة الطالب في نسب آل أبي طالب**، ٢٠.

٢. «ل، ع»: آياتهما.

٣. آل عمران: ٣٣.

٤. في هامش «ع»: إشارة إلى أنّ المراد بـ«آل عمران» في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ**﴾: آل أبي طالب رضي الله عنه «١٢ منه».

٥. آل عمران: ٥٩.

٦. في هامش «ع، م»: إنّما قدّم المحبّة على النسبة متابعة لكلام الصادق عليه السلام حيث قال: «ولائي لأمير المؤمنين عندي أفضل من بُنوّتي له» «١٢ منه رحمه الله» [**التذكرة الحمدونية** ٣٥٣٤].

٧. في هامش «ع، م»: وقد أشار إلى هذا الشيخ المتألّه ركن الدين علاء الدولة السمناني في ⇦

الحاكم أبو القاسم الحسكاني من علماء الجمهور في كتابه المسمّى بشواهد التنزيل أنّه كان في مصحف عبد الله بن مسعود «إنّ الله اصطفى آدم ونوحًا وآل عمران وآل محمّد على العالمين»، ثمّ قال الحاكم: قلت: إن لم تثبت هذه القراءة فلا شكّ في دخولهم في الآية لأنّهم آل إبراهيم[١].

وهاهنا احتمال آخر لإطلاق آل عمران عليهم وهو أظهر شمولًا للنبي صلى الله عليه وآله وأولاد أبي طالب رضي الله عنه، وذلك أنّ أُمّ عبد الله وأبي طالب فاطمة بنت عمرو بن عمران بن عابد بن مخزوم كما صرّح به الشيخ كمال الدين ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة عند تعبير أمير المؤمنين عليه السلام في بعض كتاباته الشريفة عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله: ابن أُمّي[٢]، إلى آخره.

فجاز أن يكون المراد بـ«آل عمران» في هذه السورة آل عمران بن عابد المذكور، فتدبّر.

فالحمد لله الذي اصطفى آل محمّد من بين سائر الأنام، ومدّ لآل عمران رجالًا ونساء مائدة الإنعام، فمن أنف[٣] عن زيادة كرامتهم صادف بأنفه رغام الإرغام[٤]، ومن انحرف عن جادة متابعتهم وجدّ في جيده طوق اللعنة والملام.

⇦ رباعيته المشهورة وهي هذه شعر:

هر كو به ره على عمرانى شد | چون خضر به سرچشمه حيوانى شد
از وسوسه غارت شيطان وارست | مانند علا دوله سمنانى شد

«١٢ منه رحمه الله».

١. **شواهد التنزيل** ١ / ١٧٩ و ١٨١.

٢. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم البحراني ٥ / ٨٠.

٣. «هـ»: أنفه. في هامش «ع»: أنف من الشيء يَأنف أنفا وأنفة: استنكف «١٢» [**الصحاح** ٤ / ١٣٣٣].

٤. في هامش «ع، م»: الرغام بالفتح: التراب، يقال: أرغم الله أنفه، أي ألصقه بالرغام [**الصحاح** ٥ / ١٩٣٤]، وقد استعمل في الذلّ والعجز، يقال: فعلت ذلك على رغمه، وعلى رغم منه «١٢».

[قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ ...﴾ (١-٢)]

[إعراب «الميم» في ﴿الٓمٓ﴾]

قوله: إنّما فتح الميم في المشهورة، وكان حقّها أن يوقف عليها إلى آخره.

إنّما كان حقّها الوقوف[١] لما تقدّم من أنّ أسماء حروف الهجاء إذا ركّبت غير تركيب الإعراب جرى كلّ واحد منها مجرى الجملة الموقوف عليها؛ لعدم اتّصال بعضها ببعض من حيث المعنى وإن اتّصلت من حيث اللفظ. فلمّا كانت ميم موقوفًا عليها بيّنت همزة الوصل في «الله»، لأنّهما[٢] كالمبتدأ بهما[٣] وإن كانت متّصلة في اللفظ بميم، فلمّا نقلت حركة همزة القطع إلى ما قبلها وحذفت في ثلاثة وأربعة، وفي قوله: لام ألف كذلك حذفت همزة الوصل بعد نقل حركتها إلى ما قبلها؛ لأنّها صارت[٤] كهمزة الوصل من حيث بقاءها مع الأصل.

قوله: لأنّهما أُسقطت[٥] للتخفيف لا للدرج.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر كأنّه قيل: إنّ من حقّ الميم أن يوقف عليها كما تقدّم ومن قانونهم في همزة الوصل حذفها مع حذف حركتها، لما تقرّر من أنّهما لا يثبت[٦] في درج الكلام؛ فإذا لم يثبت حركتها كيف يمكن إلقاء حركتها على غيرها وحاصل الجواب أنّ هذا في الدرج وهاهنا ليس بدرج؛ إذ الدرج فيما ليس للسابق حكم الوقف والسكون، وهاهنا ليس كذلك.

---

١. «م»: الوقف.
٢. «م»: لأنّها.
٣. «م»: بها.
٤. «ع»: صارفة.
٥. «م»: سقطت.
٦. «م»: أنّها لا تثبت.

[قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ ...﴾ (٣)]

قوله: بالحقّ بالعدل.

قال المحشّي الفاضل: لم نجد في كتب اللغة الحقّ بمعنى العدل والحجج المحقّقة[١]، انتهى.

وأقول: فيه أنّ العدل والحجّة الثابتة لازمان بيّنان[٢] للحقّ والتفسير باللازم خصوصًا في التعريفات اللفظية وسيّما إذا دلّ عليه سياق الكلام غير عزيز، ويؤيّد إرادة ما ذكرناه ما[٣] في تفسير النيشابوري، حيث قال: قال الأصمّ أي بالحقّ الذي يجب له على خلقه من العبودية ولبعضهم على بعض من سلوك[٤] العدالة والإنصاف في المعاملات[٥] انتهى.

[معنى ﴿الإنجيل﴾ و﴿التوراة﴾]

قوله: والنجل.

الظاهر أنّ المراد بـ«النجل» هاهنا الأصل كما أشار إليه الجوهري في الصحاح بقوله: وفرس ناجل إذا كان كريم النجل، أي الأصل[٦]، والمراد كما صرّح به النيشابوري والطبرسي أنّه الأصل المرجوع إليه في ذلك الدين[٧]، ومن هاهنا سمّي كتب الحديث بالأصل، وسمّى ابن الأثير الجزري كتابه الجامع للأُصول الستّة بجامع الأُصول.

قوله: تعسّف لأنّهما أعجميان.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٤.
٢. «ل»: يبينان.
٣. «هـ»: ـ ما.
٤. «هـ، م» زيادة: سبيل.
٥. **تفسير النيسابوري** ٢/ ١٠١.
٦. **الصحاح** ٥/ ١٨٢٥.
٧. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٣٤؛ **تفسير النيسابوري** ٢/ ١٠٢.

والاشتقاق عنهما إنّما يصحّ بعد كونهما عربيّين[١]، كما صرّح به في الكشّاف.

أقول: وبهذا يظهر وهن ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه لا دلالة على بُعد الاشتقاق، وكون الإنجيل على إفعيل لا يبعد[٢]؛ لأنّ إفعيلا لم ينعدم في كلام العرب[٣].

وأمّا ما ذكره بقوله: ولأنّه قيل: أصله تورية إلى آخره، فوهنه ظاهر أيضًا؛ لأنّ القائل بكون اللفظين عجميان كيف يسلّم ما قيل من أنّ أصله كذا وكذا حتّى يجعل[٤] حجّة عليه؛ بل هذا أيضًا عنده تعسّف وتكلّف، وقد صرّح بذلك الفاضل النيشابوري، حيث قال: والتوراة والإنجيل اسمان أعجميان أحدهما بالعبرية والآخر بالسريانية؛ فالاشتغال باشتقاقهما لا يفيد إلّا بعض الأُدباء، و[٥] قد تكلّف ذلك، فقال الفرّاء: معناه الضياء[٦]، والنور من وَرى[٧] الزند [يرى][٨] إلى آخره؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ...﴾ (٤)]

قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾.

إنّما وصف القرآن بأنّه حقّ، ووصف التوراة والإنجيل بأنّه هدى، ولم يوصف القرآن بأنّه هدى مع أنّه قال في أوّل البقرة: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[٩]؛ لأنّ المناظرة هاهنا مع النصارى، وهم لا يهتدون بالقرآن فذكر أنّه حقّ في نفسه؛ سواء قبلوه أو لم

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤١٠.

٢. في المصدر: لا يبعّده.

٣. في هامش «ع»: وقد اعترف الفاضل المحشّي بمثله في ما سيجيء عند تصحيح اسم عيسى ولقبه المسح «١٢ منه رحمه الله»؛ **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٤.

٤. «م»: يجعله.

٥. في المصدر: ـ و.

٦. «ل، م»: الصفا.

٧. «م، هـ»: روى.

٨. **تفسير النيسابوري** ٢/ ١٠١.

٩. البقرة: ٢.

يقبلوه، وأمّا الكتابان فهم قائلون بصحّتهما فوصفهما بالهداية لذلك.

قوله: على العموم إن قلنا: إنّا[١] متعبّدون [بشرع من قبلنا].

[معنى ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ والاستغراق فيه]

على صيغة اسم المفعول من قولهم: تعبّدته أي أخذته عبدًا، والمراد به[٢] مكلّفون يعني الناس مستغرق على تقدير ومقيّد للعهد على تقدير، وفيه أنّه للاستغراق على كلّ تقدير؛ إذ لا خلاف في أنّ الكتابين أخبرا عن محمّد ﷺ، فهما هدى للناس جميعًا، ولأنّ[٣] أُصول الكتابين لم ينسخ بكتابنا فنحن متعبّدون بهما[٤]، كذا في حاشية المحشّي الفاضل.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّا لا نسلّم أنّ قولهم: متعبّدون بكذا مأخوذ من تعبّدته بمعنى أخذته عبدًا؛ بل الظاهر من كلام عضد الإيجي في شرح أُصول ابن الحاجب[٥] أنّه مأخوذ من التعبّد بمعنى طلب العبادة والطاعة، ويدلّ عليه آخر البيت الذي استشهد به الجوهري في الصحاح ـ شعر ـ:

تعبّدني نمر بن سعد وقد أرى ... ونمر بن سعد لي مطيع ومهطع[٦]

وأيضًا هذه العبارة قد استعمل في كتب الأُصول في مسألة أنّ الرسول ﷺ هل كان متعبّدًا بشرع[٧] من قبلنا أو لا؟! ولا يخفى أنّ حمله فيها على[٨] أنّه ﷺ عبد أو كالعبد لشريعة[٩] من قبله من الأنبياء لا يخلو عن إساءة أدب بالنسبة إليه ﷺ، فالمناسب أن يحمل[١٠] في المسألتين على ما أشرنا إليه؛ فتأمّل.

---

١. «ع، ل»: إنّما.

٢. «ع، ل»: ـ به.

٣. في المصدر: بأنّ.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٤.

٥. «ع، ل»: حاجب.

٦. **الصحاح** ٢ / ٥٠٣.

٧. «م، هـ»: لشرع.

٨. «م، هـ»: على معنى.

٩. «م، هـ»: بشريعة.

١٠. «م» زيادة: عليه.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه لو نسلّم ما ذكره لزم أن يكون الاختلاف الذي وقع من الأُصوليين في مسألة حجّية شرع من قبلنا، وذكرها في الكتب وإيراد الأدلّة على إثباتها ونفيها لغوًا، وهذا لغو كما ترى؛ بل صرّح الشارح العضد بأنّ عموم شرع من قبلنا لم يثبت على أنّ الهداية لا تنحصر[١] في الأخبار عن محمّد ﷺ بل يتوقّف على الأخبار عن أحوال المبدأ والمعاد أيضًا على الوجه المقرّر في الشريعة المحمّدية، اللّهمّ إلّا أن يراد الهداية في الجملة، وفيه ما فيه.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ عدم نسخ أُصول الكتابين بكتابنا لا يستلزم أن نكون[٢] متعبّدين بهما؛ غاية الأمر أنّ تلك الأُصول اتّفقت موافقة لما نحن متعبّدون به من أُصول ديننا، وكما لا يقال مثلًا لمقلّد مذهب الشافعي أنّه مقلّد لمذهب الحنفي بناء على موافقتهما في بعض المسائل فكذا الظاهر أن لا يقال للمتعبّد بالملّة الأحمدية أنّه متعبّد بالملّة العيسوية مثلًا؛ لاشتراك الملّتين في بعض الأُصول، وأيضًا الشرع ليس عبارة عن مجرّد الأُصول المشتركة بين الأديان كالتوحيد، وشبهه ممّا يستقلّ العقل بإدراكه حتّى يلزم من تعبّدنا بمضمونها صدق تعبّدنا بشرع[٣] من قبلنا، فتدبّر.

نعم يتوجّه على المصنّف ما قيل من أنّه إن كان المراد أنّ جميع ما فيهما هدى للناس فعلى تقدير كوننا متعبّدين بشرع من قبلنا ليستا هدى للناس على العموم؛ لأنّ بعضها منسوخ؛ وإن أراد أنّ فيهما هدى في الجملة، فهذا حكم عامّ لجميع الناس وإن لم نكن متعبّدين بشرع من قبلنا؛ لأنّ فيهما ما يفيد التوحيد وصفات الباري والبشارة بالنبي ﷺ، وهذه أُمور هدى للناس جميعهم، فتدبّر.

قوله: وكأنّه قال: وأنزل سائر ما يفرق به [بين الحقّ والباطل] إلى آخره.

أقول: لفظة «سائر» إن كان بالهمزة فمعناه الباقي؛ لأنّه من السور بمعنى البقية،

---

١. «ع، م، ه»: لا ينحصر.
٢. «م، ه»: أن يكون.
٣. «م»: بالشرع.

وإن كان بالياء من غير همزة فمعناه الجميع، وعبارة المصنّف محتمل لكلّ منهما على سواء، فلا يظهر وجه ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ ظاهر كلام المصنّف و[١] كأنّه قال: وأنزل جميع ما يفرق به، ويحتمل أن يراد كأنّه قال: وأنزل باقي ما يفرق به؛ لأنّ المقصود بالذكر هو الباقي[٢]، انتهى.

قوله: أو الزبور.

زيّف هذا الحمل بأنّ الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والأحكام وإنّما هو مواعظ، فكيف يكون فارقًا بين الحقّ والباطل؟

وأُجيب بأنّ غاية المواعظ[٣] هي التزام الأحكام المعلومة فيؤول إلى ذلك.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ...﴾ (٥)]

قوله: إذ الحسّ لا يتجاوزهما.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أنّه ما الفائدة في التعبير عن العالم بقوله: ﴿**فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ**﴾، مع أنّه لو أطلق كان أبلغ؟ وحاصل الجواب أنّ الغرض تفهيم العباد كمال علمه وذلك عند ذكر السماوات والأرض أقوى؛ لعظمتهما في الحسّ، والحسّ متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتمّ والإدراك أكمل، وهذه فائدة ضرب الأمثلة في العلوم كما قيل.

[قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ...﴾ (٦)]

قوله: وأجاب عن شبهتهم.

---

١. «م، هـ»: ـ و.

٢. **حاشية عصام، المخطوط، ١٧٤.**

٣. «ل»: الموعظة.

[معنى الآية وما يدفع بها عن شبهة النصارى]

أقول: يحتمل أن يكون متعلّقًا بما قبله كما هو الظاهر، فإنّ الظاهر أن يكون المراد بالجواب عن الحجاج الذي أشار إليه بقوله: قيل: هذا حجاج لا حجاج وجواب آخر، ولا خفاء في أنّ المشار إليه بقوله: هذا مضمون الآية السابقة وهو أنّ الربّ الحقيقي لابدّ أن يكون متّصفًا بما ذكر فيها، وعيسى عليه السلام ليس كذلك، ويحتمل أن يكون ابتداء الكلام مضافًا إلى ما بعده من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ إلى آخره، بأن يكون المراد أنّه تعالى أجاب عن شبهتهم بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ﴾ إلى آخره.

وتوضيح ذلك أنّ وفد نجران وهم من النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وآله: ألست تقول: إنّ عيسى كلمة الله وروحه، وهذا يدلّ على أنّه ابن الله تعالى؟

فأجاب الله تعالى عنه بأنّ هذا إلزام لفظي، واللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز، وإذا أورد[1] اللفظ بحيث يخالف الدليل العقلي كان من باب المشابهات، فوجب ردّه إلى التأويل وتفويضه إلى علم الله، فظهر أنّه ليس في المسألة حجّة ولا شبهة إلّا وقد اشتملت الآية المذكورة على دفعها والجواب عنها[2]، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ...﴾ (٧)]

قوله: فأفرد على تأويل كلّ واحدة إلى آخره.

[معنى «الأُمّ» ونوع إضافته إلى الكتاب]

أقول: «الأُمّ» في اللغة الأصل الذي يتكوّن منه الشيء، فلمّا كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنّما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، فلا جرم صارت

---

١. في المصدر و«م»: فإذا ورد.

٢. انظر: **تفسير الرازي** ٧/ ١١٧.

أصولًا للمتشابهات، وبهذا يظهر أنّ إضافة ﴿أُمُّ﴾ إلى ﴿ٱلْكِتَابِ﴾ بمعنى «في» كضرب اليوم، ولا يلزم من الإضافة المذكورة على التوجيه الأوّل أن يكون كلّ واحدة من المحكمات أُمّ كلّ ما في الكتاب من المتشابهات؛ بل لا دلالة للكلام على خصوص كلّ من الكلّ والبعض بإحدى الدلالات، فلا حاجة لدفع فهم الكلّ إلى تقدير لفظًا لبعض، كما توهّمه المحشّي الفاضل؛ ولأجله حكم بأنّ الأولى الاقتصار على التوجيه الثاني، حيث قال: والأولى أن يقال: شبه الكلّ بأُمّ واحدة لأنّ الباقي يرجع إلى الجميع لا إلى كلّ واحدة[1]، انتهى كلامه.

قوله: ليظهر فيها فضل العلماء إلى آخره.

[تحقيق في حكمة وجود المتشابهات في القرآن]

إشارة إلى الجواب عن طعن الملاحدة ـ خذلهم الله ـ، حيث قالوا: كيف يليق بالحكيم أن يجعل كتابه المرجوع إليه في دينه الموضوع إلى يوم القيامة، بحيث يتمسّك به كلّ صاحب مذهب؛ فمثبت الرؤية يتمسّك بقوله: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[2]، ونافيها يتشبّث بقوله: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ**﴾[3]، ومثبت الجهة ﴿**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ**﴾[4] ﴿**ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ**﴾[5]، والنافي [بقوله تعالى]: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[6]، وكلّ منهم يسمّي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والمخالفة متشابهة، وربّما آل الأمر في ترجيح بعضها على البعض إلى وجوه ضعيفة وتراجيح خفية، وهذا لا يليق بالحكمة، مع أنّه لو جعل كلّه ظاهرًا جليًّا خالصًا عن المتشابه نقيًّا؛ كان أقرب إلى حصول الغرض، وتقرير الوجوه التي ذكرها المصنّف في الجواب ظاهر.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٤.
٢. القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.
٣. الأنعام: ١٠٣.
٤. النّحل: ٥٠.
٥. طه: ٥.
٦. الشّورى: ١١.

وهاهنا وجه آخر لعلّه أقوى منها، وهو أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطباع العامّة ينبو في الأغلب عن درك[١] الحقائق، فمن سمع منهم في أوّل الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيّز ولا مشار إليه ظنّ أنّ هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصحّ أن يخاطبوا بألفاظ دالّة على بعض ما توهّموه وتخيّلوه مخلوطًا بما يدلّ على الحقّ الصريح، فالأوّل وهو الذي يخاطب في أوّل الأمر من باب المتشابهات، والثاني وهو الذي ينكشف لهم آخر الحال من قبيل المحكمات.

أقول: ويؤيّد هذا التوجيه أنّ الحكماء أيضًا قد سلكوا هذه الطريقة في تصانيفهم كما ذكره العلّامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة على التجريد، حيث قال له[٢] جوابًا عن بعض الإيرادات المتوجّهة على الحكماء في تفسيرهم للموجود عند تقسيمه:

إنّهم بنوا الأمر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من أنّ الموجود إمّا أن يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهيّة أو لا، فإنّ ذلك ممّا يتبادر النفس إلى قبوله، ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر بالبرهان أنّ حقيقة التقسيم أنّ الموجود إمّا عين الوجود أو لا، وأنّ ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه إيّاه فكأنّهم تسامحوا في أوّل الأمر إلى أن يتبيّن جليّة الحال، وأمثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء.

منها[٣] أنّهم عرفوا الجسم بما يقبل الأبعاد الثلاثة لذاته؛ بناء على أنّه في بادي النظر هو الصورة[٤] الجسمية، ثمّ عند إقامة البرهان على تركّبه من الهيولى والصورة يظهر أنّ القابل المذكور جزؤه وهو الصورة الجسمية لا الجسم ولا الهيولى.

---

١. «م، هـ»: إدراك.
٢. «هـ»: ـ له.
٣. «م»: ومنها.
٤. «م»: صور.

ومنها أنّهم ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج، وبيّنوه بانقسامه إلى السنين والشهور والأيّام والساعات، وعدّوه من أقسام الكمّ، ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ[١] الممتدّ غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه، وأنّ الموجود فيه هو الآن السيّال الذي يرسمه في الخيال، وكذا في الحركة ادّعو في أوّل الأمر وجودها وتقدّرها بالزمان وانطباقها على المسافة، وتكمّمها بكميتها بالعرض، ثمّ آل التحقيق إلى أنّ الموجود هو التوسّط الذي يرسم في الخيال ذلك الأمر الممتدّ وأنّه أمر موهوم، إلى غير ذلك من النظائر.

قال المحشّي الفاضل: تقرير المصنّف[٢] هذا يعني قوله: ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبّرها[٣]، بريء[٤] عمّا يتّجه على الكشّاف، حيث قال: لو لم يكن متشابهات القرآن لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده إلّا به[٥]، يعني طريق النظر؛ فإنّه يتّجه عليه أنّه من الاستغناء[٦] عن النظر في فهم المعاني لا يلزم تعطيله؛ إذ ليس الاحتياج إلى النظر في المقاصد القرآنية منحصرًا في فهم معانيه لخفاء الدلالة، ولم يجعل القاضي وجه المتشابه عدم تعطيل النظر بل تقوية النظر بكثرة أعماله، ولا خفاء[٧] فيه[٨]، انتهى كلامه.

وأقول: ما زعمه متوجّهًا على تقرير صاحب الكشّاف ممّا أورده الفاضل التفتازاني عليه في حواشيه حيث قال: إنّ غاية لزوم ترك التأمّل في نفس معرفة معاني الألفاظ ومن أين يلزم تعطيل ذلك في ترتيب البعض على البعض واستنباط ما في كلّ من العلل والنكات والفروع، وأمثال ذلك، انتهى.

---

١. «م، هـ»: الزمان الممتدّ.
٢. في المصدر: تقريره.
٣. «م»: إلى آخره.
٤. «هـ»: أو برئ.
٥. **الكشّاف** ١/ ٤١٢.
٦. «ل، هـ»: استغناء.
٧. في هامش «ع، م»: الأولى أن يقال لخفاء اللزوم كما قال في مدح كلام القاضي: إنّه لا خفاء فيه «١٢».
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٥.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ مراد صاحب الكشّاف أنّه لو كان كلّ القرآن محكمًا لأعرضوا عن تدقيق النظر والفكر، وضعف هذه[١] القوّة فيهم فلم يمكنهم التوصّل إلى معرفته تعالى وتوحيده لتوقّفه على النظر الدقيق والاستدلال العميق ولو كان غرضه تعطيل طريق النظر مطلقًا أعني في الدقيق والجليل لأطلق، ولم يقيّد بمعرفة الله تعالى وتوحيده الذين هما من غوامض مسائل الإلهيات حتّى قال بعض الفضلاء المتأخّرين: إنّا تتبّعنا الدلائل العقليّة التي أوردوها في الكتب الكلامية والحكمية على كثرتها فلم أجد واحدًا منها غير مدخول، فالأولى أن يثبت ذلك بالدليل النقلي، لأنّ البعثة لا يتوقّف على الوحدة.

قال القاضي البيضاوي في تفسيره: والتوحيد لمّا لم يتوقّف على صحّته بعثة الرسل وإنزال الكتب صحّ الاستدلال به بالنقل[٢]، انتهى.

قوله: [﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾] عدول عن الحقّ كالمبتدعة.

جعل الآية عامًّا لكلّ مبطل متشبّث بأهداب المتشابهات وإن كان سبب النزول خاصًّا كما ذكر في غيره من التفاسير إشارة إلى أنّ اللفظ عامّ وخصوص السبب لا يمنع عن عموم اللفظ؛ كما تقرّر في أُصول الفقه فيدخل فيه كلّ ما فيه لبس واشتباه.

[ما أفاده النيشابوري في معنى المتشابهات والتحقيق فيه]

قال النيشابوري: قال أهل السنّة ويدخل في هذا الباب استدلال المشبّهة بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٣] فإنّه لمّا ثبت بصريح العقل امتناع كون الإلٓه في مكان وإلّا لزم انقسامه، وكلّ منقسم مركّب، [وكلّ مركّب] ممكن، فمن[٤] تمسّك به كان متمسّكًا بالمتشابهات، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالّة على

---

١. «م»: هذا.
٢. **تفسير البيضاوي** ٤/ ٤٩.
٣. طه: ٥.
٤. كذا في المصدر وفي النسخ: ثمّ.

تفويض الفعل بالكلّية إلى العبد فإنّه لمّا ثبت بالبرهان العقلي أنّ صدور الفعل يتوقّف على حصول الداعي وأنّه من الله تعالى وإلّا تسلسل فيكون حصول الفعل مع تلك الداعية وعدمه عند عدمها واجبًا فبطل التفويض، وثبت[١] أن الكلّ بقضاء الله وقدره، وإلّا راحت[٢] الدلائل العقلية، فكيف يجوز للعاقل أن يسمّي الآيات الدالّة على القضاء والقدر بالمتشابه؟ بناء على ما اشتهر بين الجمهور من أنّ كلّ آية توافق مذهبهم فهي المحكمة؟ وكلّ آية تخالفها فهي المتشابه، والإنصاف أنّ الآيات ثلاثة أقسام:

أحدها يتأكّد ظواهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقًّا.

وثانيها التي قامت[٣] الدلائل القطعية[٤] على امتناع ظواهرها فذلك[٥] هو الذي يحكم فيه بأنّ مراد الله غير ظاهره.

وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فهو المتشابه بمعنى أنّ الأمر اشتبه فيه ولم يتميّز أحد الجانبين من[٦] الآخر[٧]، انتهى كلامه.

وأقول: يتوجّه عليه أوّلًا: أن في جعله استدلال المعتزلة[٨] على تفويض الفعل إلى العبد استدلالًا بالظواهر نظر ظاهر، بل لهم أدلّة عقليّة على ذلك قوّاها[٩] بديهة العقل كما أشار إليه المحقّق الطوسي في التجريد بقوله: والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا[١٠].

---

١. في المصدر: ويثبت.

٢. في هامش «ع»: أي ذهبت، وفي المصدر: وإذا لاحت.

٣. «هـ»: أقامت.

٤. في المصدر: القاطعة.

٥. في المصدر: فذاك.

٦. في المصدر: عن.

٧. **تفسير النيشابوري** ٢ / ١٠٧ ـ ١٠٨.

٨. «هـ، م»: استدلالًا لمعتزلة.

٩. «هـ»: أقواها.

١٠. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** للعلّامة، ٤٢٣.

وثانيًا: أنّ ما زعمه برهانًا عقليًا على بطلان استناد أفعال العباد إليهم مردود بما مرّ مرارًا، من أنّ مدار معنى القدرة والاختيار على أنّ هذا الفعل بالنسبة إلى ذات هذا الفاعل بحيث إن شاء فعله وإن لم يشاء لم يفعله مع قطع النظر عن الداعي وسائر الأُمور العارضة الموجبة أو المخيّلة[1] للطرف الآخر كما في الواجب تعالى فإنّه يجري فيه ما ذكر، فيلزم أن يكون موجبًا مع أنّه قد ثبت بالدليل قدرته واختياره، ولعلّ هذا الفاضل قد تفطّن بفساد ما ذكره من الدليل العقلي المذكور، حيث قال بعد ذلك: لكن هاهنا عقدة أُخرى وهي أنّ الدليل العقلي مختلف فيه أيضًا بحسب ما رتّبه كلّ فريق، وتخيّله صادقًا في ظنّه مادّة وصورة، وكلّ فرقة يدّعي بمقتضى فكره أنّ الدليل العقلي قد قام على ما يوافق مذهبه، وتأكّد به الظاهر الذي تعلّق به، فلا خلاص من البين إلّا بتأييد سماوي ونور إلهي، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ ٱللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾[2] انتهى.

وأقول: ذلك النور المنجي عن غياهب الشبهات[3] ويهدي به في ظلمة الضلالات هو نور محبّة أهل البيت عليهم السلام وموالاتهم والبراءة عن[4] الظالمين من عداتهم، ﴿**يَهْدِى ٱللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَآءُ**﴾[5] ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ ٱللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾.

[الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابهات]

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللهُ﴾.

اعلم أنّ منهم من يقف هاهنا فعلى هذا لا يعلم المتشابه إلّا الله، وهو قول عائشة بنت أبي بكر والحسن البصري ومالك بن أنس وأشباههم، ومنهم من لم يجعل الواو في ﴿**وَٱلرَّٰسِخُونَ**﴾ للابتداء وإنّما يجعله للعطف حتّى يكون العلم بالمتشابه حاصلًا

---

١. «هـ»: المحيّلة.
٢. النّور: ٤٠؛ **تفسير النيشابوري** ٢/ ١٠٨.
٣. «هـ»: الشكوك والشبهات.
٤. «م»: من.
٥. النّور: ٣٥.

عند الله وعند الراسخين؛ لأنّ وصفهم بالرسوخ في العلم وهو الثبوت والتعمّق وبعد الغور فيه يناسب، وهذا قول ابن عبّاس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلّمين، وهو المروي عن الإمام الباقر عليه السلام؛ فإنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التنزيل والتأويل، وما كان [الله] لينزل عليه شيئًا لم يعلمه تأويله و[1] هو وأوصيائه من بعده يعلمونه كلّه»[2]، ويؤيّده أنّ أفاضل الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير آي القرآن، ولم نرهم توقّفوا عن شيء منه، فلم يفسّروه[3] وقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلّا الله، حتّى ذكروا في الحروف المقطّعة أقوالًا لا يعدّ ولا يحصى، وكان ابن عبّاس يقول: أنا من الراسخين في العلم[4].

وأيضًا قد أنزل الله تعالى هذا الكتاب بلسان عربي مبين فقال: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾[5]، وقال: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾[6] وقال: ﴿**فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ**﴾[7]، فلا معنى لأن لا يهتدي ببعضها أحد من العلماء الراسخين فضلًا عن النبي وأوصيائه عليهم السلام، غاية الأمر أنّ بعضها ممّا لا يعلم إلّا بالاستعداد الكامل والتدبّر التامّ.

وأيضًا لا يجوز في الحكمة أن يخاطب الله تعالى رسوله بما لا يعلمه، وهو يخاطبنا به من قبله بما لا يعرفه هو ولا نحن، بل يجب أن يعلم ذلك رسول الله، ويعلمه أوصيائه وأوليائه منه، وأيضًا قال تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ فكيف يتّبع ما لم يعلم.

---

١. «هـ»: ـ و.

٢. **بصائر الدرجات**، ٢٢٣؛ **الكافي** ١ /٣١٣؛ **تفسير العيّاشي** ١ /١٦٤؛ **تفسير القمي** ١ /٩٦.

٣. «ل»: يعتبروه.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٢٤١.

٥. ص: ٢٩.

٦. يوسف: ١؛ الشّعراء: ٢؛ القصص: ٢.

٧. الأعراف: ٥٢.

وأيضًا لو لم يعلم الراسخون في العلم[1] تأويل المتشابه لم يكن فرق بينهم وبين غيرهم من العالمين، فلا فائدة في وصفهم هاهنا بالرسوخ وثبات القدم في العلم، على أنّ عطف ﴿وَٱلرَّاسِخُونَ﴾على ﴿ٱللَّهُ﴾ تعالى بيان لفضيلة[2] الراسخين، ونظمهم مع الله تعالى في العلم بهذه المعلومات الدقيقة، ويؤيّده مدحهم بقوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾، و[3] هذا الأخير ممّا ذكره الفاضل التفتازاني في حواشيه[4] على الكشّاف، واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّ ما ذكره ممّا يعجب منه لأنّه لازم على كلّ تقدير، لأنّ ضمير ﴿يَقُولُونَ﴾ راجع إليهم[5] انتهى.

وأقول: بل تعجّبه عجب؛ لأنّ حاصل معنى الآية على تقدير انتظام الراسخين في العلم مع الله تعالى في العلم بالمتشابهات أنّ تأويل المتشابه لا يعلمه إلّا الله وإلّا الراسخون في العلم، فإنّهم يعلمونه قائلين: آمنّا به كلّ من المحكم والمتشابه من عند ربّنا، وحاصله على التقدير الآخر أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله ولكنّهم يؤمنون به تعبّدًا، ويقولون: آمنّا إلّا به[6]، فاللازم من قولهم ﴿امَنَّا بِهِ﴾ على التقدير الأوّل هو الإيمان بالمتشابه بعد العلم بتأويله، وهذا ممّا لا يعمّ[7] غير الراسخين، واللازم على التقدير الثاني الإيمان به من غير علم بتأويله، وهذا ممّا لا يعمّ كلا التقديرين، فقوله هذا لازم على كلّ تقدير إنّما نشأ من سوء الفهم وعدم التأمّل، وتعجّبه إنّما صدر عن العجب وإظهار العلم والتحمّل[8].

قال الفاضل النيشابوري في تفسيره: والمختار هو الأوّل لوجوه:

---

١. «ع، ل»: ـ في العلم.
٢. «م»: تفضيله.
٣. «م، هـ»: ـ و.
٤. «هـ، م»: حاشيته.
٥. حاشية عصام، المخطوط، ١٧٥.
٦. «هـ»: الآية.
٧. «هـ»: لا يعلم.
٨. «هـ، م»: التعمّل.

[قول النيشابوري في عدم علم الراسخين بالمتشابهات والردّ عليه]

منها ما ذهب إليه كثير من العلماء أنّ «أمّا» فيه[١] معنى التفصيل ألبتّة، وهذا إنّما يستقيم لو قدّر «وأمّا الراسخون في العلم يقولون».

ومنها أنّ اللفظ إذا كان له معنى راجح ثمّ دلّ دليل أقوى منه على أنّ ذلك الظاهر غير مراد؛ علم[٢] أنّ مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلّا بالتراجيح[٣] اللغوية الظنّية، ومثل ذلك لايصلح للاستدلال به في المسائل القطعية، مثاله ﴿**ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ**﴾[٤] فإنّه دلّ[٥] الدليل على أنّ الإله يمتنع أن يكون في المكان، فعرفنا أنّه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما يشعر[٦] به ظاهرها إلّا أنّ في مجازات هذا اللفظ كثرة و[٧] لايتعيّن أحدها إلّا بدليل لغوي ظنّي، والقول بالظنّ في ذات الله وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، ولهذا قال مالك بن أنس: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

ومنها أنّ ما قيل هذه الآية ذمّ لطالب تأويل المتشابه، حيث قال: ﴿**فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ**﴾ وتخصيص بعض المتشابهات بذلك كطلب وقت الساعة ونحوه ترجيح من غير مرجّح، فالذمّ يتوجّه على الكلّ وهو المطلوب.

ومنها أنّه تعالى مدح الراسخين في العلم بأنّهم ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾، وقال في أوّل البقرة: ﴿**فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ**﴾[٨]، فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان له في الإيمان به مدح، ولا في

---

١. في هامش «ع، هـ»: أي في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ إلى آخره «١٢».
٢. «ل»: وعلم.
٣. «م، هـ»: بالترجيح.
٤. طه: ٥.
٥. «هـ»: دليل.
٦. في المصدر: أشعر.
٧. في المصدر: ـ و.
٨. البقرة: ٢٦.

قولهم[١]: ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾؛ لأنّ كلّ من عرف شيئًا على التفصيل فإنّه لا بدّ أن يؤمن به، إنّما الراسخون في العلم [هم] الذين علموا بالدلائل القطعية أنّ الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها[٢]، وعلموا أنّ القرآن كلام الله تعالى، وأنّه لا يتكلّم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلّت الدلائل القاطعة على أنّه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى عرفوا أنّ مراد الله تعالى منه [شيء] غير ذلك الظاهر، ثمّ فوّضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه وقطعوا بأنّ ذلك المعنى أيّ شيء كان هو الحقّ والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث[٣] لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر[٤]، ولا عدم علمهم بالمراد عن الإيمان بالله والجزم بصحّة[٥] القرآن؛ ولم يصرّ كون ظاهره مردودًا شبهة لهم في الطعن في كلام الله تعالى[٦]، انتهى كلامه.

و[٧] أقول: فيه نظر: أمّا أوّلًا: فلأنّ ما ذكره أوّلًا بقوله: إنّ «أمّا» فيه معنى التفصيل إلى آخره، فحاصله أنّ «أمّا» إذا كان للتفصيل لا بدّ في مقابله الحكم على الزايغين من حكم على الراسخين؛ ليتحقّق التفصيل غاية الأمر أنّه حذف كلمة «أمّا» والفاء من اللفظ.

والجواب أنّ كون «أمّا» للتفصيل أكثري لا كلّي، ولو سلّم فليس ذكر المقابل في اللفظ بلازم، والحقّ أنّه إن أُريد بالمتشابه ما لا سبيل إليه للمخلوق فالحقّ الوقف على ﴿**إِلَّا ٱللَّهُ**﴾، وإن أُريد ما لا يتّضح بحيث يتناول المجمل والمأوّل فالحقّ العطف،

---

١. كذا في المصدر وفي النسخ: قوله.
٢. في هامش «ع، م، هـ»: فيه أنّه على هذا يكون وصفهم بالرسوخ نظرًا إلى العلم بما عدّ المتشابهات، وهذا خلاف الظاهر من الآية «١٢ منه رحمه الله».
٣. في المصدر: بحيث.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: هذا ممّا يشترك فيه المقلّد الذي لا يعلم شيئًا من المتشابهات ولا علم الدلائل القطعية التي يوجب الوقوف على مقتضى الظاهر «١٢ منه رحمه الله».
٥. «م، هـ»: لصحّة.
٦. **تفسير النيشابوري** ٢/ ١٠٨ ـ ١٠٩.
٧. في المصدر: ـ و.

وبعبارة أُخرى نقول: إنّ اختلافهم في الوقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أو على ﴿الرَّاسِخُوْن﴾ بناء على الاختلاف في معنى المتشابه، فلو كان معنى المتشابه ما لا يعرف معناه في دار الدنيا صار الوقف على ﴿ٱللَّهُ﴾ لازمًا، ولو كان معناه ما يحتمل المعاني المتعدّدة فالوقف على ﴿الرَّاسِخُوْن﴾؛ لأنّهم يعرفون ذلك، وممّا يؤكّد كون الراسخين غير مبتدأ كون «أمّا» للتفصيل، والذوق السليم والطبع المستقيم شاهدان بأنّ ﴿الرَّاسِخُوْن﴾ ليس ابتداء كلام.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ ما ذكره ثانيًا بقوله: ومنها أنّ اللفظ إذا كان له معنى راجح إلى آخره، مرجوح مردود، بأنّا نقطع على الجواز؛ لما تواتر إلينا من ارتكاب الصحابة والتابعين لتأويل المتشابهات، مع أنّ الاحتمالات اللفظية المذكورة قائمة فيهم أيضًا.

وبالجملة هذا تشكيك مصادم للضروري المتواتر فلا يسمع، ونظير هذا الجواب ما ذكره الشارح العضد في ردّ أدلّة النافيين لوقوع الإجماع ونقله، حيث قال: الجواب عن شبهة المقامين واحد، وهو أنّ ذلك تشكيك في مصادمة الضرورة[1]، فإنّا نعلم قطعًا من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون، وما ذلك إلّا بثبوته عنهم وبنقله[2] إلينا، انتهى.

ونظير هذا السؤال والجواب أيضًا ما ذكره فخر الدين الرازي في أنّ الدليل النقلي لا يكون برهانيًا مفيدًا لليقين، محتجًّا بأنّه يتوقّف على مقدّمات كلّها ظنّية والموقوف على الظنّي ظنّي، بيان ذلك أنّ صحّته موقوفة على عصمة الرواة، وأمن الغلط في النحو والصرف واللغة، وعدم النسخ والإضمار والتخصيص والمجاز والاشتراك، والمعارض العقلي والنقل[3]، والتقديم والتأخير، وكلّ هذه أُمور ظنّية فلا

١. في هامش «ع»: يعني تواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه «١٢».
٢. في هامش «ع»: وألزمونا دليل الجواز «١٢».
٣. «م، هـ»: النقلي.

يفيد اليقين[١].

واعترض عليه المحقّق الطوسي ﷺ بأنّا نعلم قطعًا إفادة مثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ**﴾ لثبوت الوحدانية، ونعلم انتفاء جميع هذه الأشياء المذكورة قطعًا وأكثر محكمات القرآن من هذا الباب وقد أشار أيضًا إلى هذا السؤال والاعتراض العلّامة الحلّي من تلامذة المحقّق في كتابه الموسوم بمناهج اليقين[٢]، وتفصيل ذلك مذكور في الشرح الجديد للتجريد.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ ما ذكره ثالثًا من أنّ هذه الآية ذمّ لطالب تأويل المتشابه إلى آخره، مدخول بأنّ الذمّ لهم ليس لمجرّد طلبهم[٣] تأويل المتشابه؛ لأنّهم[٤] طلبوا تأويله على خلاف معناه، ولم يطلبوا تأويله الذي هو متأوّلة كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ**﴾ أي طلبًا للشرك أو اللبس والإضلال، وحينئذ لا يلزم أن يتوجّه الذمّ على الكلّ، على أنّ استدلاله بهذه الوجوه اللغوية الضعيفة لسدّ[٥] باب تأويل كلامه تعالى، لا يقصر عن بعض المحذورات التي زعم لزومها لفتح باب التأويل، فتدبّر.

وأمّا رابعًا: فلأنّ ما ذكره رابعًا[٦] من أنّه تعالى مدح الراسخين في العلم بأنّهم ﴿**يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ**﴾ وقال في أوّل البقرة إلى آخره، مدفوع، بأنّ معنى قوله تعالى: ﴿**يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ**﴾ أنّهم يعلمونه قائلين ﴿**ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾، وهذا غاية

---

١. انظر: **تفسير الرازي** ٢ /٥٧.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: حيث قال: قد قيل: إنّ اللفظي لا يفيد اليقين لتوقّفه على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وقد يقرن بالأدلّة اللفظية من القرائن ما يعلم معها عدم هذه المحاذير، انتهى [انظر **كشف المراد** للعلّامة، ٣٤٩].

٣. «م»: طلبتهم.

٤. «م، هـ»: بل لأنّهم.

٥. «هـ»: سدّ.

٦. «م، هـ»: ـ رابعًا.

المدحة لهم؛ لأنّهم إذا علموا ذلك بقلوبهم وأظهروا التصديق به[١] على ألسنتهم فقد تكاملت مدحتهم ووصفهم بأداء الواجب عليهم.

والحاصل أنّه لا يمتنع أن يقول العلماء مع علمهم بالمتشابه: آمنّا به، ولا ينكر أن يظهر الإنسان بلسانه الإيمان بما يعلمه ويحقّقه، فتدبّر.

قوله: [﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾] الذي يجب أن يحمل عليه.

قال المحشّي الفاضل: يغني العلم عن تقيد[٢] التأويل فافهم فعلى فهمك التعويل[٣]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لظهور أنّ من تصوّر شيئًا من محتملات اللفظ المعيّن يصدق[٤] عليه أنّه علمه ولو كان ذلك الاحتمال باطلًا في نفسه، وإلّا لزم أن لا يكون إدراك اجتماع النقيضين ونحوه من المحالات علمًا بها، وبطلانه ظاهر، ولقد ظهر بذلك أنّ المحشّي عوّل في ما ذكره على فهمه[٥] العليل، وأنّ فهم المخاطب عن ذلك في فزع وعويل.

قوله: [﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾] مدح للراسخين.

[بحث في عطف ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾ ودوره في معنى الآية]

قال المحشّي الفاضل: الظاهر أنّه جعله عطفًا على ﴿**يَقُولُونَ**﴾ أو ﴿**ٱلرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ**﴾، ويحتمل أن يكون مقول الراسخين، وما ذكره المحقّق التفتازاني بعد أن قال في الكشّاف أنّه مدح للراسخين من أنّه لم يبيّن أنّ جملة ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ عطف على ﴿**يَقُولُونَ**﴾، أو ﴿**مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ**﴾ هفوة منه، واتّعاظ لأُولي الألباب بالمحكم بأنّ يتعبّدوا لمفهومه[٦] ولا يجعلونه تابعًا للمتشابه، وبالمتشابه[٧] الذي لنا

---

١. «ع، ل»: ـ به.
٢. في المصدر و«هـ»: تقييد.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٥.
٤. «هـ»: لصدق.
٥. «م»: فهم.
٦. في المصدر و«هـ»: بمفهومه.
٧. «هـ»: ـ بالمتشابه.

طريق العلم به أن يجعلوه تابعًا للمحكم بما[١] لا طريق لنا إلى معرفته أن يجعلوه ابتلاء للعباد ولا يحوموا حوله ولا يقولوا في شأنه إلّا آمنّا به و[٢] هو من عند الله[٣]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ عبارة التفتازاني في حاشية الكشّاف ليس على ما نقله[٤] بل الواقع في النسخ هكذا: ولم يبيّن أنّ جملة ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ بيان للإيمان، أو للمؤمن به، وأنّ ما يذكّر عطف على ﴿**يَقُولُونَ**﴾ أو ﴿**مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ**﴾، انتهى، فإن كان إيراد المحشّي على ما نقله هو هاهنا عن التفتازاني فبطلانه أظهر من أن يخفى؛ لظهور أنّه لا عطف في قوله تعالى: ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ حتّى يتفوّه[٥] التفتازاني فيقال عليه: إنّ قول صاحب الكشّاف: فيما بعد من أنّ قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ**﴾ مدح للراسخون إلى آخره، يدلّ على تعيين ما هو معطوف عليه، بل لو كان ثمّة حرف عطف لما دلّ ذلك الكلام على تعيّنه[٦].

وإن قلنا: إنّ إيراده على النسخة الصحيحة التي نقلناه لكن في نسخة المحشّي هذا قد وقع[٧] عند النقل سهو من القلم؛ كما يدلّ عليه أيضًا تبديل ﴿**مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ بقوله: من عند الله، فيتوجّه عليه أنّ ما قاله صاحب الكشّاف: فيما بعد، لا يدلّ على كون جملة ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ بيانًا للإيمان أو للمؤمن به، وهو ظاهر.

وأمّا عدم تضمّنه لبيان أنّ ﴿**ما يذّكّر**﴾ عطف على ﴿**يَقُولُونَ**﴾ أو ﴿**مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ**﴾ فلأنّ العطف على كلّ منهما لا ينافي كون التذكّر مدحًا للراسخين؛ ضرورة أنّ المآل فيهما واحد فكيف يظهر من قول صاحب الكشّاف أن ما يذكر مدح للراسخين بيان تعيين[٨] المعطوف عليه حتّى بلغوا ما ذكره التفتازاني من أنّه لم يبيّن

---

١. في المصدر و«هـ»: وبما.

٢. في المصدر: ـ و.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٥.

٤. «م، هـ»: نقله عنه.

٥. «م، هـ»: يتفوّه به.

٦. «م، هـ»: تعيينه.

٧. «م، هـ»: وقد وقع.

٨. «ل»: تعيّن.

ذلك، وليت شعري أنّه إذا كان مجرّد ما ذكره صاحب الكشّاف من أنّ ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ﴾ مدح للراسخين[١] بيانًا وتعيينًا[٢]، لما عطف عليه، فكيف صحّ لهذا المحشّي بعدما أتى المصنّف بمثل أتى به[٣] صاحب الكشّاف أن يقول: الظاهر أنّه أي المصنّف جعل[٤] ﴿مَا يَذَّكَّرُ﴾ عطفًا على كذا أو[٥] كذا أو[٦] كذا.

إن[٧] قيل: يحتمل أن النسخة الموجودة عند هذا المحشّي من حاشية التفتازاني واقعًا على الوجه الذي نقله في تأليفه هذا، وهو إنّما اعترض على ما وجده في تلك النسخة.

قلت: الاعتراض على العبارة السقيمة التي لا يخفى سقمها وغلطها على أُولى[٨] النظر غير لايق بالمحصّلين، وكيف يخفى سقمها على أحد؟ والحال أنّه ذكر[٩] فيها أنّ قوله: «كلّ من عند الله» عطف على كذا مع أنّه لا عاطف هناك، وقد بدّل فيها لفظ ﴿عِنْدِ رَبِّنَا﴾ بقوله: عند الله، وأيضًا لو كان اعتراضه على هذه النسخة المتوهّمة لكان الأولى أن يبادر بالاعتراض عليه بأنّه لا عطف في قوله: «كلّ من عند الله»؛ حتّى يحتاج إلى بيان ما عطف عليه، فظهر أنّ ما تفوّه به معترضًا على التفتازاني هفوة بل جفوة لا يصدر إلّا عن الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء إظهار الفضل والفطنة، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾.

---

١. «م»: الراسخين.

٢. «م، ل»: تعيّنًا.

٣. «م، هـ»: ما أتى به.

٤. «هـ»: جعل قوله.

٥. «م، ل»: و

٦. «م، ل»: و

٧. «م»: فإن.

٨. «ع، ل»: أوّل.

٩. «م، هـ»: قد ذكر.

[وجه تناسب الآية مع ما قبلها]

قوله: واتّصال الآية بما قبلها من حيث إنّها في تصوير الروح بالعلم وتزيينه[١] وما قبلها في تصوير الجسد وتسويته.

قال المحشّي الفاضل: لا يخفى أنّ ما ذكره من الاتّصال يقتضي الوصل، فلابدّ للفصل من وجه حتّى يتمّ هذا الاتّصال، فالوجه أنّه متّصل بوصفه بكمال القدرة والحكمة[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ الظاهر أنّ المراد بأكثر ما يذكر في كتب التفسير من وجوه الاتّصال بيان المناسبة بين مجموع جمل مسبوقة لغرض مضمومة إلى أُخرى مسبوقة[٣] لغرض آخر، فإنّ المقصود بالعطف في أمثال ذلك هو المجموع كما نقله سيّد المحقّقين ﷺ في حاشية المطوّل عن صاحب الكشف، وقال: إن شرط[٤] المناسبة بين الغرضين فكلّما كانت أشدّ كان العطف أحسن، ولم يذكر السكّاكي هذا[٥] القسم من العطف، انتهى.

والظاهر أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المعطوف و[٦] هو قوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ**﴾ الآية مشتمل على جملتين، والمعطوف عليه وهو قوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنْزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ**﴾ إلى آخر الآية مشتمل على أكثر من ذلك، فاحفظ ذلك

---

١. في المصدر: تربيته.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٥ ـ ١٧٦.

٣. «هـ»: مسوّقة.

٤. «هـ»: شرطية.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: وحقّق بعضهم هذا القسم من العطف بأنّه نظير ما يقال في عطف المفرد في مثل قوله تعالى ﴿**هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ**﴾ [الحديد: ٣] من أنّ الواو الثانية لعطف مجموع الصفتين الآخرتين المتقابلتين على مجموع الأوّلين المتقابلين (في «ع»: الأوّلين المتقابلين)؛ لأنّك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الأوّلتين لم يكن هناك تناسب فكما صحّ في المفردات ذلك صحّ في الجمل أن تكون الواو العطف قصة، أي مجموع جمل على قصة، أي مجموع مثلها بل هذا بالجواز أولى «١٢ منه ﷺ».

٦. «ع، م»: ـ و.

فإنّه ينفعك في مواضع كثيرة يعترض هذا الفاضل بمثله مع اشتهاره بممارسة علوم العربية، وأيضًا قد ذكر هذا الفاضل في شرحه على التلخيص أنّ المفهوم من المفتاح أنّ في صورة شبه كمال الانقطاع لا يجب الفصل بل كان الفصل أولى، فعلى هذا لم[1] لا يجوز أن يكون ما ذكره المصنّف من الاتّصال مجتمعًا مع شبه كمال الانقطاع غير مناف له فلا يتعيّن العطف، وكون الأولى العطف لا يقتضي وجوب اشتمال القرآن عليه؛ لأنّ آيات القرآن متفاوتة في البلاغة، فربّما كان بعضها مشتملًا على خلاف الأولى في العربية ولا يقدح ذلك في فصاحته وبلاغته.

وأيضًا فقد صرّح سيّد المحقّقين بأنّه إذا عطف بالواو فقد دلّ على الاجتماع بدلالة لفظية مقصودة، ثمّ أنّ هذه الدلالة لا يحسن في كلّ جملتين مجتمعتين في الواقع كما لا يخفى؛ بل في جملتين متوسّطتين بين غايتي الاتّحاد والتباين، ومعرفة هذه الأحوال فيما بين الجمل[2] متعسّرة جدًّا فلذلك يسكب فيه العبرات، انتهى كلامه قدّس سرّه.

فعلى هذا جاز أن يكون مراد المصنّف هاهنا بيان نوع اتّصال بين الآيتين يحسن به وقوع أحدهما يلي الآخر دون بيان الاتّصال، والانقطاع على وجه يوجب الوصل بالعطف أو القطع والفصل؛ لما عرفت من أنّ في تحقيقه يسكب العبرات.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا ...﴾ (٨)]

قوله: والمعنى لا تزغ قلوبنا عن نهج الحقّ إلى اتّباع المتشابه إلى آخره.

[تفسير ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ عند الأشاعرة وعند أهل العدل]

هذا المعنى إنّما يستقيم على أُصول الأشاعرة القائلين باستناد الإضلال وغيره

---

١. «هـ»: ـ لم.

٢. «هـ»: الجملة.

من الشرور والقبائح إلى الله تعالى، وأمّا عند أهل العدل فالزيغ عن الله تعالى محال لأنّه إضلال، فلا يسأل نفيه عنه، ولهذا جعلوا الكلام كناية أو مجازًا، وفسّروه تارة بالبلايا التي تزيغ فيها القلوب كما أشار إليه المصنّف بقوله: وقيل: لا تبلنا، إلى آخره.

وتارة بمنع الألطاف، ويؤيّد العدول عن الظاهر بعد اعتضاده بما قام من الدليل العقلي على امتناع الإضلال، ونحوه من الله تعالى قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ**﴾[١]، وأورد[٢] على الأوّل من تفسيري العدلية بعد حمل البلوى على التشديد في التكليف بأنّ التشديد في التكليف قبيح إن علم الله تعالى أنّ له أثر في حمل المكلّف على القبيح[٣]، وإلّا فوجوده كعدمه فلا فائدة في صرف الدعاء إليه، وأورد على الثاني بأنّ اللطف واجب على الله تعالى عند أهل العدل، وهو لا يخلّ بالواجب، فيكون دعاؤه لتحصيل الحاصل.

والجواب عن الأوّل أنّا لا نسلّم أنّ المراد من البلايا التكاليف ليتوجّه عليه ما ذكر؛ بل المراد الأمراض والأسقام والمحن الواقعة في الدنيا، ولو سلّم فنقول: لا امتناع في أن يضيفوا ما يقع من زيغ قلوبهم عند تشديده تعالى محنة التكليف عليهم إليه تعالى؛ كما قال عزّ وجلّ في السورة[٤] إنّها ﴿ **فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ**

---

١. الصّفّ: ٥.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: بل الظاهر من هذه الآية أنّ المراد من الإزاغة جزاء الزيغ كما في قوله تعالى ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] وهذا في الحقيقة يصير جوابًا آخر عن أصل الإشكال، فافهم «١٢ منه ﵀». في هامش «ع»: النيشابوري.

٣. «ل»: القبح.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: إشارة إلى قوله تعالى في سورة البراءة ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التّوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥]، قال: وإسناد زيادة الرجس إلى السورة إسناد حقيقي عند ⇦

رِجْسِهِمْ﴾[١]، وكما قال سبحانه مخبرًا عن نوح عليه السلام: ﴿**فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىَ إِلَّا فِرَارًا**﴾[٢].

فإن قيل: كيف يشدّد عليهم في محنة التكليف بما لا يقبح منه تعالى؟

قلنا: بأن يقوّي شهواتهم[٣] في عقولهم ونفورهم عن الواجب عليهم، فيكون التكليف عليهم بذلك شاقًّا، والثواب المستحقّ عليه عظيمًا متضاعفًا، وإنّما يحسن أن يجعله شاقًّا تعريضًا لهذه المنزلة العظيمة، فتدبّر.

والجواب عن الثاني من وجوه:

أمّا أوّلًا: فلأنّ أهل العدل قسموا لطفه تعالى إلى قسمين:

أحدهما ما يكون مقرّبًا إلى الفعل أو متبعّدًا عنه.

وثانيها ما يكون محصّلًا له، والذي أوجبوه عليه تعالى هو اللطف المقرّب إذا كان في واجب لا اللطف المحصّل ولا المقرّب إلى مندوب بل اللطف المحصّل تفضّل منه، والمقرّب إلى المندوب مندوب.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ الدعاء عبادة في نفسه تعبّد الله عباده به؛ لما فيه من إظهار

⇦ الأشاعرة؛ لأنّهم يقولون: إنّه سبحانه يخلق الكفر والإيمان في العبد، فلا يبعد إحداث السورة فيهم الرجس، وإسناده مجازي عند المعتزلة؛ لأنّهم يقولون: إنّهم أحدثوا الرجس من عند أنفسهم حين نزول السورة، والتحقيق فيه أنّ النفس الطاهرة النقيّة عن درن الدنيا باستيلاء حبّ الله، والآخرة إذا سمعتها صار سماعها موجبًا لازدياد رغبته في الآخرة ونفرته عن الدنيا، وأمّا النفس الحريصة المتهالكة على لذّات الدنيا وطيّباتها الغافلة عن حبّ الآخرة وعشق المولى، إذا سمعتها مثلًا مشتملًا على تعريض النفس للقتل [«هـ»: القتل] والمال للنهب بسبب الجهاد زادت نفرته عنها، وإنكاره عليها، وكلّ بقدر، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

١. في هامش «ع، هـ، م»: فإنّ تكذيب سورة بعد تكذيب مثلها مثل انضمام كفر إلى كفر، ولأنّ حصول حسد [في «هـ»: حصوله حينئذ] وغل ونفاق عقيب أمثالها إزدياد ملكة ذميمة عقيب أُخرى «١٢ منه رحمه الله». التّوبة: ١٢٥. ٢. نوح: ٦.

٣. «م، هـ» زيادة: لما قبّحه.

الخشوع والافتقار إليه، وهو أمر مطلوب لله عزّ وجلّ من عبيده، وعن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: الدعاء مخّ العبادة[١].

وفيما وعظ الله به عيسى عليه السلام[٢]: «أذل لي قلبك وأكثر ذكري في الخلوات، واعلم أنّ سروري أن تبصبص إليّ، وكن في ذلك حيًّا ولا تكن ميّتًا»[٣]، ولنعم ما قال شاعر العجم ـ شعر ـ:

خداوند كريم از محض احسان بخواهش بندگان را داده فرمان

و گر نه ما كدامين خاک باشيم كه از ديوار او گردى تراشيم

والحاصل أنّه لا يمتنع أن يدعوه العبد انقطاعًا إليه وافتقارًا إلى ما لديه بأن يفعل ما لم يعلم أنّه لفعله[٤]، وبأن[٥] لا يفعل ما يعلم[٦] أنّه واجب أن لا يفعله إذا كان فيه مصلحة؛ كما قال: ﴿**رَبِّ ٱحْكُمْ بِٱلْحَقِّ**﴾[٧] ﴿**رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ**﴾[٨] وقال حاكيًا عن إبراهيم: ﴿**وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ**﴾[٩].

وقال الشيخ الطبرسي: يجوز أن يكون لنا في الدعاء بالحاصل مع حصوله[١٠] مصلحة في ديننا، كما في تكرار[١١] التسبيح والتحميد والإقرار بالتوحيد والنبوّة، وإن كنّا معتقدين بجميع ذلك[١٢].

فإن قيل: هلّا جاز على هذا أن نقول: ربّنا لا تظلمنا ولا تجرّ علينا؟

أُجيب بأنّه إنّما لم يجز ذلك؛ لأنّ فيه تسخّطًا من السائل؛ لأنّ ذلك إنّما يستعمل فيمن جرت عادته بالجور والظلم، بخلاف ما نحن فيه.

---

١. **عدّة الداعي** لابن فهد الحلّي، ٢٤.
٢. «هـ»: يا عيسى أذل في قلبك.
٣. **عدّة الداعي** لابن فهد الحلّي، ٢٤.
٤. «ل، م، هـ»: يفعله.
٥. «م»: بأن ما.
٦. «هـ»: ما لا يعلم.
٧. الأنبياء: ١١٢.
٨. آل عمران: ١٩٤.
٩. الشّعراء: ٨٧.
١٠. في المصدر بدل بالحاصل مع حصوله: به.
١١. في المصدر: وهذا كما تعبّدنا بأن تكرّر.
١٢. **مجمع البيان** ١/ ٦٦.

وأمّا ثالثًا: فلأنّه لا يمتنع أن يكون وقوع ما سأله إنّما صار مصلحة ولطفًا بعد الدعاء ولا يكون مصلحة قبله وقد نبّه على ذلك الصادق عليه السلام في قوله لميسر بن عبد العزيز: «ادع ولا تقل: إنّ الأمر قد فرغ منه، إنّ عند الله منزلة لا تنال إلّا بمسألته، ولو أنّ عبدًا سدّ فاه ولم يسأل لم يعط شيئًا، فاسأل تعط، يا ميسر أنّه ليس باب يقرع إلّا يوشك أن يفتح لصاحبه»[١].

ويؤيّد هذا الجواب ما ذكره الشيخ الرئيس في تعليقاته، حيث قال: سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معًا لحكمة إلهية وهو[٢] أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلًا فيما يدعو فيه، وسبب وجود ذلك الشيء معًا عن الباري[٣]، ثمّ قال: فإن قيل: فهل كان يصحّ وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟

قلت: لا؛ لأنّ علّتهما واحدة، وهو الباري تعالى، و[٤] هو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء، كما جعل سبب صحّة هذا المريض شرب الدواء، وما لم يشرب لم يصحّ، كذلك الحال في الدعاء، وموافاته لذلك الشيء فلحكمة ما توافيا معًا على حسب ما قدّر وقضى، والدعاء واجب ووقوع الإجابة، فإنّ انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاءنا سببًا لإجابته، ثمّ قال: وقد يتوهّم أنّ السماويات ينفعل عن الأرضيات، وذلك أنّا ندعو[ها] فيستجيب لنا، ونحن معلولها وهي علّتنا، والمعلول لا يفعل في العلّة البتّة، وإنّما سبب الدعاء من هناك أيضًا لأنّها يبعثنا على الدعاء، وهما معلولا علّة واحدة[٥]، هذا كلامه، وفيه بحث:

إمّا أوّلًا: فلأنّا لا نسلّم أنّ مجرّد موافاة الدعاء مع الشيء الذي كان وجوده بسبب شيء آخر موجب لامتناع ذلك الشيء بدون الدعاء حتّى يكون ذلك استجابة

---

١. **الكافي** ٢/ ٤٦٦.

٢. «هـ»: وهي.

٣. في النسخ: المبادي.

٤. «هـ»: ـ و.

٥. انظر: **الحكمة المتعالية** لصدر الدين الشيرازي ٨/ ٤٠٤؛ **بحار الأنوار** ٩٠/ ٣٦٢، نقلًا عن ابن سينا.

للدعاء.

وأمّا ثانيًا: فلأنّا لا نسلّم أنّا معلول السمويات بل ربّما كان الأمر بالعكس فإنّ السمويات معلولات للنفوس القدسية البشرية فإنّ حركة المحدّد للجهات تابع لحركة قلب الإنسان الكامل عند المحقّقين من الصوفية، وكيف لا وقد عرفت أنّ خواص البشر أفضل من الملائكة، و[١] سمعت أنّ رسول الله ﷺ قال لأميرالمؤمنين عليه السلام في ردّ الشمس: «ادع الشمس فإنّ الله أمرها أن يكون تابعًا لأمرك ومطيعًا لك»، فردّت الشمس بأمره[٢] كما قال، وترجيح الملائكة على الأنبياء ممّا ذهب إليه المعتزلة والصابئة وهو زعم باطل؛ لجهلهم بحقيقة الإنسان الكامل، وقربه المعنوي بربّه حتّى قيل في شأنه: ﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** ﴾، ولو سلّم فالكلّ معلول الحقّ سبحانه ابتداء فكلّنا معلول له تعالى، ويجوز أن يعطي لبعضهم قوّة تأثير في البعض، وأيضًا لما سلّم الشيخ تصرّفات النفوس الكاملة في عالم العناصر وتأثيراتها فيها مع أنّ عالم العناصر مرتبط[٣] بزعمهم الباطل بالسماويات غاية الارتباط، فلم لا يجوز أن يكون تأثيرهم في العنصريات بواسطة تأثيرهم في السماويات؟ وكيف لا وقد قال الشيخ: النفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأوّل قوّة تصير بها مؤثّرة في العناصر فيطاوعها العناصر بتصرّفه على إرادتها فيكون ذلك إجابة للدعاء فإنّ العناصر موضوعة لفعل النفس فيها؟ واعتبار ذلك في أبداننا صحيح فإنّا ربّما تخيّلنا شيئًا فيتغيّر أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا و[٤] تخيّلاتها هذا كلامه، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يفيض عليها قوّة تصير بها مؤثّرة في الفلكيات؟ كما روي عن النبي ﷺ من شقّ القمر متواتر

---

١. «م»: ـ و.

٢. انظر: **الخصال** للصدوق، ٥٥٨؛ **مناقب علي بن أبي طالب** لابن المغازلي، ١٠٣؛ **فضائل أمير المؤمنين** لابن عقدة الكوفي، ٧٦.

٣. «م»: مرتبطة.

٤. «م»: أو.

المعنى، وقال العلّامة الحلّي في المناهج: وأمّا الأوائل فحاصل كلامهم في الدعوات المستجابة أنّ العلل قديمة عامّة الفيض، وإنّما يحدث ما يحدث بسبب حدوث استعداد مستند إلى حادث سابق، فجاز أن يكون الدعاء الحادث علّة معدّة لوجود المدعوّ به، وهذا ضعيف؛ لأنّه لا فرق بين حدوث الدعاء وحدوث زيد في ذلك[١]، هذا كلامه.

ولا يخفى بطلان كلامهم عن أصله من كون العلل قديمة وكونها عللًا فإنّه لا علل في السماوات إلّا الله تعالى، وكذا في الأرضين وفي الجواهر ليس إلّا الله بالقدرة والاختيار، فكلامهم باطل مبني على مقدّمات دلائلها باطلة، حسبما بيّن في الكتب الموضوعة لبيان تهافت الفلاسفة.

قوله: بتأويل لا ترضاه[٢].

أقول: أو بالحمل على ظاهر لا ترضاه؛ كحمل المصنّف الزيغ على أنّه صادر من الله تعالى حقيقة، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[تأويل حديث «قلب ابن آدم بين اصبعين ...» وما أفاده السيّد المرتضى]

قوله: قال عليه السلام: «قلب ابن آدم بين اصبعين»[٣]، الحديث.

أقول: الكلام في الاستناد به كالكلام في الآية، فلا يتوهّم أنّه يصلح تأييدًا لحمل[٤] الآية على ظاهرها، ثمّ لا يخفى أنّ الحديث المذكور ممّا رواه عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله، وفي معناه ما رواه أنس عنه صلى الله عليه وآله، وكذا ما رواه شهر بن حوشب عن أُمّ سلمة (رضي‌الله عنها) وقد تصدّى السيّد الشريف المرتضى قدس سره لتأويلها على وجه يطابق التوحيد وينفي التشبيه، بما حاصله أنّ الإصبع في كلام العرب وإن

---

١. **مناهج اليقين في أُصول الدين**، ٥٤٤.
٢. في المصدر: لا ترضيه.
٣. **أمالي المرتضى** ٢ / ٢.
٤. «هـ، م»: بحمل.

كانت الجارحة المخصوصة فهي أيضًا الأثر الحسن، يقال لفلان على ماله وأهله[١] إصبع حسنة أي مقام[٢] وأثر حسن ـ ثمّ ذكر شواهد على ذلك من أشعار الفصحاء ـ وقال: فالإصبع في كلّ ما أوردناه المراد بها الأثر الحسن والنعمة، فيكون المعنى ما من آدمي إلّا وقلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين حسنتين[٣].

وأقول: هذا التأويل كما ينبغي التشبيه ينفي كون الإزاغة عن طريق الحقّ، وأمّا ذكر لفظ «الحقّ» في ما رواه المصنّف فالظاهر أنّه من زيادات القوم نصرة للسنة، كما ارتكبه كثير منهم على ما صرّح به صاحب كتاب الترغيب والترهيب منهم في خاتمة كتابه، وعلى تقدير الصحّة يمكن أن يكون المراد من «الحقّ» ما كان حقّ العبد، ومستحقّه عند استقامته على طريق الحقّ.

ثمّ قال السيّد ﷺ: فإن قيل: هذا قد ذكر كما حكيتم إلّا أنّه لم يفصّل ما النعمتان وما وجه التقية هاهنا، ونعم الله على عباده كثيرة لا تحصى.

قلنا: يحتمل أن يكون المراد[٤] بهما نعم الدنيا والآخرة وثنّاهما لأنّهما كالجنسين أو النوعين وإن [كان] كلّ قبيل منهما في نفسه ذا عدد[٥] كثير؛ لأنّ الله تعالى قد أنعم على عباده بأن عرّفهم بأدلّته وبراهينه ما أنعم به عليهم من نعم الدنيا والآخرة، وعرّفهم ما لهم فيه من الاعتراف بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب الجزيل، والبقاء في النعيم الطويل [...]، وفي الأخبار المذكورة وجه آخر أصحّ[٦] ممّا ذكر وأشبه بمذاهب العرب في ملاحن كلامها وتصرّف كناياتها، وهو أن يكون المعنى في ذكر الأصابع الإخبار عن تيّسر تصريف القلوب وتقليبها، والفعل فيها عليه جلّت عظمته، ودخول ذلك تحت قدرته، ألا ترى أنّهم يقولون: هذا الشيء في خنصري

---

١. في المصدر: إبله.
٢. في المصدر: قيام.
٣. **أمالي المرتضى** ٢ / ٢ ـ ٣.
٤. في المصدر: الوجه.
٥. «هـ، م»: أعداد.
٦. في المصدر: أوضح.

وإصبعي وفي يدي وقبضتي، و[١] كلّ ذلك إذا أرادوا تسهيله وتيسيره وارتفاع المشقّة فيه والمؤنة.

وعلى هذا المعنى يتأوّل المحقّقون قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[٢] وكأنّه[٣] ﷺ لما أراد المبالغة في وصفه تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصرّفها[٤] بغير مشقّة ولا كلفة وإن كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكّن منه، قال[٥]: إنّها بين [إصبعين من] أصابعه كناية عن هذا المعنى واختصارًا للفظ الطويل وجريًا على مذهب العرب في إخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ وهذا الوجه يجب أن يكون مقدّمًا على الوجه الأوّل، ومعتمد عليه لأنّه واضح جلي[٦].

قوله: [﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ لكلّ سؤل] وفيه دليل على أنّ الهدى والضلال من الله وأنّه متفضّل بما ينعم على عباده لا يجب عليه شيء.

فيه نظر؛ لأنّ كون الشخص وهّابًا لكلّ[٧] مسؤول لا ينافي أن يجب عليه شيء، غاية الأمر أنّه يلزم أن لا يكون وهّابًا لذلك الشيء، وقد يقال: إنّ قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ يدلّ على أنّه الوهّاب لكلّ شيء ولكلّ نعمة، فلا يجب عليه شيء، وإلّا لما كان واهبًا لذلك الشيء الذي يجب عليه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه الآية أنّه تعالى هو الوهّاب الحقيقي، وأمّا دلالتها على أنّه تعالى وهّاب كلّ شيء فغير مسلّم، كما لا يخفى.

---

١. «هـ»: ـ و.
٢. الزّمر: ٦٧.
٣. في المصدر: فكأنّه.
٤. في المصدر: تصريفها.
٥. في المصدر: فقال.
٦. **أمالي المرتضى** ٢ / ٣ و ٤.
٧. «هـ»: وهّاب الكلّ.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ اِنَّكَ جَامِعُ اَلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ...﴾ (٩)]

قوله: [﴿إِنَّ اَللَّهَ لَا يُخْلِفُ اَلْمِيعَادَ﴾ فإنّ الإلهية تنافيه] وللإشعار به.

يعني أنّه من باب أنّ ترتّب الحكم على الوصف مشعر بعلّيته؛ كقولك: الجواد لا يخيّب سائله، فإنّه تعلم[1] منه أنّ الجود علّة لعدم الخيبة.

قوله: واستدلّ به الوعيدية.

قال محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المشهور الموسوم بـ«الملل والنحل»: إنّ الوعيدية داخلة في الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار وقد ذكرنا مذاهبهم في أثناء مذاهب الخوارج[2]، انتهى كلامه.

أقول: يظهر بما نقلناه فساد ما ذكره المحشّي الفاضل والخطيب في حاشيتهما، من أنّ الوعيدية من المعتزلة أوهم[3] المعتزلة المستدلّين على عدم عفو الفسّاق بأنّه تعالى وعدهم بالعذاب وهو لا يخلف الميعاد[4]، انتهى.

ولعلّهما إنّما وقعا في ذلك لما رأيا من اشتراك المعتزلة مع[5] الوعيدية في مجرّد إيجاب عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، وحرّموا عليه العفو، وحاصل جواب المصنّف أنّ الوعيد مشروط بقيود وشروط معلومة من النصوص، فما يترءای من التخلّف إنّما هو لأجل انتفاء بعض تلك الشروط ولا تخلّف في الحقيقة، كما لا يخفى.

[تفصيل الكلام في معنى الآيات الواردة في الوعد والوعيد]

وتفصيل الكلام في هذا المقام أنّ الآيات الواردة في الوعيد واقعة على صيغة العموم وكذا آيات الوعد، ولا وجه لإجراء الكلّ على العموم؛ لما فيه من إثبات

---

١. «هـ»: يعلم.

٢. **الملل والنحل** ١/ ١١٤.

٣. في المصدر: وهم من.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٦.

٥. «م، هـ»: معهم.

التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في أدلّته، وذلك خارج عن الحكمة، ثمّ بعد ذلك اضطربت الأقاويل، فزعمت المعتزلة والخوارج أنّ آيات الوعيد أحقّ بالعموم؛ لأنّه أبلغ في الزجر، وزعمت المرجئة أنّ آيات الوعد أحقّ بالعموم؛ لأنّه أحق بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو والغفران، والأصل عندنا أنّ ما كان من الآيات الواردة بالوعيد مقرونًا بذكر الخلود في النار فهو في المستحلّين لذلك؛ لما أنّهم كفروا باستحلال ذلك فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة، وذكر تلك[١] الجريمة لكونها سببًا للكفر وطريقًا إليه، ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا**﴾[٢] أي متعمّدًا لإيمانه أي قتله لأجل أنّه مؤمن، ومن هذا قصده في القتل كان كافرًا.

وأمّا ما ليس مقرونًا بذكر[٣] الخلود في النار فمن الجائز أن يكون في المؤمنين؛ إذ تعذّب[٤] المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في القتل، ولا قام دليل شرعي على نفيه، ثمّ ثبت استغفار الأنبياء والملائكة عليهم السلام للمؤمنين، وكذا المؤمنون أُمروا باستغفار بعضهم بعضًا، والاستغفار لمن لا يجوز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا كفر، وكذا مغفرة من لم يستوجب العذاب محال، وكذا لفظ العفو يدلّ على أن من العباد من يستوجب العقوبة ثمّ الله تعالى يغفر له بفضله ويعفو عنه برحمته، وقد ذكر في الكفاية من تأليفات بعض الجمهور هذا الكلام بطريق السؤال والجواب، فقال: فإن قيل: الآيات والاخبار ناطقة بتعذيب مرتكبي الكبائر وهي مطلقة عامّة، فلو جائز[٥] العفو والمغفرة خرج بعض المذنبين عن[٦] قضية العموم، وأنّه خلف في الخبر والخلف في الخبر كذب؛ لأنّ الكذب هو الإخبار عن المخبر لا على ما هو به.

---

١. في هامش «ع»: أي قتل المؤمن ونحوه «١٢».
٢. النّساء: ٩٣.
٣. «هـ»: بذلك.
٤. «هـ»: تعذيب.
٥. «هـ»: جاز.
٦. «م»: من.

قلنا: اختلف أصحابنا في الجواب عنه، فقال بعضهم: الوعيد عامّ يتناول جميع العصاة من غير تخصيص ولكن يجوز الخلف في الوعيد ولا يجوز في الوعد؛ لأنّ الخلف في الوعيد كرم وفي الوعد لوم، والكرم يليق بصفات الله تعالى دون اللوم[١] وهذا ليس بكذب؛ لأنّ الكذب إنّما يكون فيما مضى لا فيما يستقبل؛ بل يكون هذا خلفًا والخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد في المتعارف، والمحقّقون من أصحابنا لم يرضوا بذلك الجواب وقالوا الخلف لا يجوز على الله بوجه[٢] من الوجوه في الوعد ولا في الوعيد؛ لأنّ الخلف تبديل القول[٣] و قد قال تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ**﴾[٤]؛ ولأنّ الخلف كذب والكذب من[٥] الله تعالى مستحيل؛ سواء كان في الوعيد أو في الوعد، وتحقيقه أنّ الكذب إخبار عن شيء يعلم المخبر أنّ المخبر بخلاف ما أخبر سواء كان في الماضي أو في المستقبل.

قال تعالى: ﴿**اَلَمْ تَرَ اِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِاِخْوَانِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ**

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: قال النيشابوري: وناظر أبو عمرو بن العلاء عمرو بن العبيد فقال: ما تقول في أصحاب الكبائر؟ فقال: إنّ الله تعالى وعد وعداً وأوعد إيعاداً، فهو منجز إيعاده كما هو منجز وعده، فقال أبو عمرو: إنّك أعجم لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب، لأنّ العرب يعدّ الرجوع عن الوعد لؤماً وعن الإيعاد كرماً، وأنشد:

وإنّي وإن أوعدته أو وعدته
لمكذب [«هـ»: مكذب] إيعادي [«هـ»: البادي] ومنجز موعدي

وذلك أنّ الوعد حقّ عليه، والوعيد حقّ له، ومن أسقط حقّ نفسه فقد أتى بالجود والكرم، ومن أسقط حقّ غيره فكذلك هو اللؤم، فهذا هو الفرق بين الوعد والوعيد على أنّا لا نسلّم أنّ الوعيد ثابت جزماً من غير شرط [«هـ»: الشرط]؛ بل هو مشروط بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى، انتهى [**تفسير النيشابوري** ٢ / ١١١ ـ ١١٢] «١٢، منه رحمه الله».

٢. «ل»: لوجه.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: وقال تعالى: ﴿وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ ٱللهِ حَدِيثًا﴾ [النّساء: ٨٧]، أي وعداً ووعيداً، قاله [في «هـ»: قال] ابن عبّاس والسلف من علماء الأُمّة «١٢، منه رحمه الله».

٤. ق: ٢٩.

٥. «هـ»: مع.

﴿ٱلْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾[1] سمّي خلاف الوعد كذبًا[2] وهو إنّما[3] يكون في المستقبل، وكذا خلاف الوعيد يكون[4] كذبًا أيضًا، فثبت أنّ ما قالوه باطل، والصحيح من الجواب أن نقول: ما من عامّ إلّا وهو يحتمل التخصيص، وكذا المطلق يحتمل التقييد، ومتى كان كذلك لم يكن ظاهر العموم والإطلاق حجّة قطعًا في المسائل الاعتقادية، كيف وقد قام دليل التخصيص والتقييد؟ ومتى[5] تعارض النصّان بصفة العموم أو الإطلاق لا بدّ أن يحتمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد دفعًا للتناقض.

وقال العلّامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية: إنّه يمكن أن يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال: ﴿فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[6] هذا كلام، وفيه ما فيه[7].

[قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا ...﴾ (١١)]

قوله: أو استئناف مرفوع المحلّ، وتقديره إلى آخره.

---

١. الحشر: ١١.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال حجّة الإسلام في الركن الرابع من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب **الإحياء**: قال بعض الناس: لا يقبح من الله أن يتوعّد بما لا يفعل؛ لأنّ الخلف في الوعيد كرم، وإنّما يقبح الوعد [في المصدر: أن يعد] بما لا يفعل، وهذا غير مرضيّ عندنا، فإنّ الكلام الأزلي [في المصدر: القديم] لا يتطرّق إليه الخلف، وعدًا كان أو وعيدًا، وإنّما يتصوّر هذا في حقّ العباد وهو كذلك؛ إذ الخلف في الوعيد ليس بحرام [**إحياء علوم الدين للغزّالي** ٧ / ٥٠]، هذا كلامه «١٢، منه».

٣. «ل»: أن.

٤. في النسخ: يكون يكون.

٥. «هـ»: هي.

٦. النّساء: ٩٣.

٧. في هامش «ع، م»: لأنّ من يقول لأحد: افعل هذا أُعطيك ذاك، كان عليه حقّ أدائه بأمره، فيكون للمكلّفين بقوله تعالى: ﴿حَقٌّ﴾ [يونس: ٥٥]، وقد قلت بخلافه «١٢، منه رحمه الله».

[معنى الآية وإعرابها]

قال المحشّي الفاضل: أي ابتداء كلام وليس من تتمّة الجملة السابقة، و[١] الأولى ترك قوله: والعذاب؛ لأنّ الاستئناف جواب السؤال عن السبب، أي ما سبب عدم الإغناء عنهم أو كونهم وقود النار فليس الجواب إلّا أنّ دأبهم دأبهم في الكفر لا أنّ شأنهم شأنهم في العذاب وكأنّه أراد بالعذاب استحقاقه[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ الجملة الواقعة في ابتداء الكلام ممّا لا محلّ له من الإعراب كما صرّح به صاحب المغني في قواعده[٣]، ولو حمل الاستئناف على ما يقابل المؤكّدة وبالجملة ما هو مصطلح علماء المعاني كما يدلّ عليه كلام هذا المحشّي آخرًا، فالظاهر من كلام سيّد المحقّقين ﷺ في حاشية المطوّل أنّها أيضًا ممّا لا محلّ لها، فكيف ينافي للمصنّف وصفه للاستئناف المذكور بكونه مرفوع المحلّ؟ وهذا في الحقيقة إنّما يتوجّه على المصنّف؛ لأنّ الجملة المستأنفة ممّا لا محلّ لها بكلّ من[٤] المعنيين على ما ذكرناه فلا وجه لوصفها[٥] بكونها مرفوع المحلّ، وفيه تأمّل؛ لأنّ سيّد المحقّقين قال في حاشيته: هذا كلّه في حكاية كلامهم، وأمّا كلامهم مع شياطينهم فقد فصّل فيه ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾[٦] عمّا قبله لكونه تأكيدًا أو بدلًا أو استئنافًا، وليس في كلامهم ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[٧] ليتصوّر فصله أو وصله، فالمثال لما نحن فيه الحكاية دون المحكي؛ فإنّه مثال للتأكيد أو البدل أو الاستئناف في جمل لا محلّ لها من الإعراب، انتهى.

ويفهم من قوله: أو الاستئناف في جمل لا محلّ لها من الإعراب[٨]، أنّ الاستئناف ربّما يتحقّق في كلا قسمي الجملة فيكون تابعًا لها في الحكم، وقد صرّح

---

١. في المصدر: ــ و.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٦.
٣. انظر: **مغني اللبيب** ٢ /٣٨٢.
٤. «م»: بكلا.
٥. «ل»: لوضعها، وفي «م»: لوصفه.
٦. البقرة: ١٤.
٧. البقرة: ١٥.
٨. «هـ»: إلى آخره.

صاحب المغني في قواعده بأنّ الجملة التابعة لما لها محلّ من الإعراب لها محلّ، والتابعة لما لا محلّ لها ليس لها محلّ[١]، فتأمّل.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ تقدير الاستحقاق كما يقتضيه استقامة الكلام في جانب العذاب كذلك تقدير الاتّصاف ونحوه ممّا يقتضيه استقامته في جانب الكفر؛ فالحكم باستقامة الجواب في الأوّل مع عدم التقدير دون الثاني تحكّم، تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ ...﴾ (١٢)]

قوله: قل لمشركي مكّة ستغلبون.

يعني يوم بدر، أي تلك المغلوبية الموعودة هي مغلوبية المشركين يوم بدر، فعلى هذا يجب أن يكون قوله: **﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾** خطابًا لهم بعد ذلك ليستقيم، كذا ذكره الفاضل التفتازاني، وقال المحشّي الفاضل: في الوجوب نظر لجواز أن يكون داخلًا في مقول الأمر إلّا أنّه عبّر عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقّق وقوعه[٢]، انتهى.

وأقول: هذا لا يدفع عدم استقامة[٣] نظم الكلام؛ لأنّ التعبير عن بعض قصّة واحدة بلفظ المضارع وعن بعضه بلفظ الماضي ولو بالتأويل المذكور يوجب أيضًا تناثر النظم وعدم استقامة الكلام، كما لا يخفى على من انتظم له فصاحة الكلام.

قوله: وقرأ حمزة والكسائي بالياء فيهما إلى آخره.

قال الشيخ الطبرسي: من اختار التاء فلقوله **﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾** فأجرى الجميع على الخطاب، ومن اختار الياء فللتصرّف في الكلام، والانتقال من خطاب المواجهة إلى الخبر بلفظ الغائب، ويؤيّده قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾**[٤] **﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا﴾**[٥].

---

١. انظر: **مغني اللبيب** ٢ / ٤١٠.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٦.
٣. «م»: ـ استقامة.
٤. الأنفال: ٣٨.
٥. الجاثية: ١٤؛ **تفسير مجمع البيان** ١ ـ ٢ / ٧٠٥.

[قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ...﴾ (١٣)]

قوله: يرى المشركون المؤمنين مثلي[1] **عدد المشركين وكان قريبًا من ألف، أو مثلي عدد المسلمين** إلى آخره.

[بحث في معنى ﴿يَرَوْنَهُمْ مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾]

لا يخفى أنّ هذين الاحتمالين يقتضيان أنّ المعدوم صار مرئيًّا وهو محال عقلًا، والقول به سفسطة، فلهذا قيل: لعلّ الله تعالى أنزل الملائكة حتّى صار عسكر المسلمين كثيرًا، وعلى هذا يكون الرؤية رؤية البصر، ويكون ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ نصبًا على الحال، أو يحمل الرؤية على الظنّ والحسبان، فإنّ من اشتدّ خوفه قد يظنّ في الجمع القليل أنّه في غاية الكثرة، ولكن قوله تعالى: ﴿رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ لا يجاوب ذلك؛ إذ معناه كما صرّح به المصنّف رؤية مكشوفة لا لبس فيها معاينة كسائر المعاينات.

قوله: أو يرى المؤمنون المشركين مثلي المؤمنين إلى آخره.

هذا الاحتمال يوجب أن يكون الموجود الحاضر غير مرئي وهو جائز عند الأشاعرة؛ إذ عند حصول الشرائط وصحّة الحاسة يكون الإدراك عندهم جائزًا لا واجبًا، والزمان كان زمان خوارق العادات، وأمّا عند المعتزلة فعندهم الإدراك واجب الحصول عند استجماع الشروط وسلامة الحسّ، فوجهّوا ذلك بأنّ الإنسان عند الخوف لا يتفرّغ للتأمّل البالغ، فقد يرى البعض دون البعض، أو لعلّ الغبار صار مانعًا عن إدراك البعض، أو خلق الله تعالى في الهواء ما صار مانعًا عن[2] رؤية ثلث العسكر أو يحدث في عيونهم ما يستقلّ به الكثير كما حدث في عين الحول ما يرون به الواحد اثنين وكلّ ذلك محتمل[3].

---

١. «ل، هـ»: مثل.

٢. «م»: من. **مجمع البيان** ٢ / ٧٠٥.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: فإن قيل كيف يصحّ تقليل الأعداد مع حصول ⇦

والحاصل أنّ المراد أنّهم ظنّوا ذلك قياسًا وتخمينًا، لا أنّهم علموه برهانًا ويقينًا؛ إذ ليس المراد من الرؤية في الآية الإبصار؛ لأنّه عدّى إلى مفعولين، والمتعدّي إلى مفعولين[١] يكون بمعنى الظنّ، والتفاوت في الإدراك إنّما يقدح في مقام العلم واليقين دون الظنّ والتخمين، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾ فإنّ الرأي يستعمل في رؤية القلب ورؤية البصر والرؤيا في رؤية المنام، يقال: رأيت الشيء بعيني[٢] رؤية، وبقلبي رأيًا، وفي منامي رؤيا، ومن هاهنا يقال لفلان: رأى في الفقه وهذا رأي أبي حنيفة وهذا رأي الشافعي، وظاهر أنّ رأي الفقهاء سيّما العاملين بالقياس والاستحسان لا يؤدّي إلى العلم بل يؤدّي إلى الظنّ.

قال الأعشى في الرأي ـ شعر ـ:

فلمّا رآى القوم من ساعة ... من الرأي ما أبصروه أكتمن[٣]

ومعنى[٤] قوله تعالى: ﴿رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾ أوّل نظر بأعينهم من غير تأمّل ونظر صحيح؛ فأدّى إلى ما ظهر لهم من الرأي.

أقول: وبهذا يظهر ما في كلام المصنّف، حيث فسّر قوله تعالى: ﴿رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾ بقوله: رؤية ظاهرة معاينة؛ فإنّه كما ذكره المحشّي الفاضل: يقتضي أن يكون رؤية

⇐ الرؤية وارتفاع الموانع؟ وهل هذا إلّا قول مَن جوّز أن يكون عنده أجسام لا يدركها أو يدرك بعضها دون بعض؟

قلنا: يحتمل أن يكون التقليل في أعين المؤمنين بأن يظنّوهم قليلي العدد؛ لأنّهم [في المصدر: لا أنّهم] أدركوا بعضهم [في المصدر: بعضًا] دون بعض؛ لأنّ العلم بما يدركه الإنسان جملة، غير العلم بما يدركه مفصّلًا، ولأنّا قد ندرك جمعًا عظيمًا بأسرهم، ونشكّ في أعدادهم حتّى يقع الخلاف في حرز عددهم، فعلى هذا الوجه يكون [في المصدر: يكون الوجه تأويل] تقليل الأعداد [**تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٥١]، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

١. «هـ»: ـ والمتعدّي إلى مفعولين. ٢. «م، هـ»: العيني.

٣. **روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٢٠٣؛ **جميع دواوين الشعراء العربي** ١٥/ ٢٧٠.

٤. «ل»: ومن معنى.

العين بمعنى الإبصار، فلا يصحّ جعل مثليهم مفعولًا ثانيًا[١]، انتهى.

وكذا يظهر ما في كلام المحشّي الفاضل حيث قال في هذا المقام: إنّه لم يجعل البناء للمفعول بمعنى الظنّ كما هو الشائع في الإراءة؛ لأنّه يأباه رأي العين[٢]، انتهى.

وقد سبقهما إلى هذا الرأي الشيخ أبو علي الطبرسي ﷺ حيث قال: إن رأيت هاهنا هي المتعدّية إلى مفعول واحد لتقييده برأي العين[٣]، انتهى فتأمّل.

قوله: ليثبتوا لهم ويتيقّنوا[٤] بالنصر إلى آخره.

يعني أنّ السبب في رؤية المؤمنين فئة المشركين على ذلك الوجه ما قرّر عليه أمرهم من مقاومة الواحد الإثنين في قوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**﴾[٥] والكافرون كانوا قريبًا من أمثالهم فلو رأوهم كما هم لجبنوا وضعفوا عن مقاومة الكفّار.

قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَآءُ [إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِى ٱلْأَبْصَارِ]﴾

قال الشيخ الطبرسي: النصر منه سبحانه على الأعداء يكون على وجهين[٦]: نصر بالغلبة ونصر بالحجّة.

فالنصر بالغلبة إنّما كان بغلبة[٧] العدد القليل للعدد الكثير، على خلاف مجرى العادة، وربّما أيّدهم الله به من الملائكة، وقوّى به نفوسهم من تقليل العدّة.

والنصر بالحجّة هو وعده المتقدّم بالغلبة[٨] لإحدى الطائفتين لا محالة، وهذا ما لا يعلمه إلّا علّام الغيوب[٩]، انتهى.

أقول: يظهر من هاهنا أنّ المصنّف لما احتمل أن يكون المشار إليه بقوله تعالى:

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٦.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٦.
٣. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٢٤٦.
٤. «هـ»: تيقّنوا.
٥. الأنفال: ٦٦.
٦. في المصدر: ضربين، و«هـ»: الوجهين.
٧. «م، هـ»: لغلبة.
٨. «هـ» زيادة: إنّما كان لغلبة العدد والقليل.
٩. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٢٥١.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ هو وقوع الأمر على ما أمر به الرسول وقد عرفت أنّه من باب النصر بالحجّة، فكان الأولى أن يتعرّض لتعمم[١] النصر سابقًا ـ كما فعله الطبرسي ـ ليتعاضد ويتناصر أطراف الكلام.

[قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ ...﴾ (١٤)]

قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾.

[بحث في معنى ﴿حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾]

جعل الأعيان المشتهات شهوات مبالغة في كونها مشتهات محروصًا على الاستمتاع بها[٢]، وذلك كما يقال للمقدّرة: مقدور، وللمرجوّ: رجاء.

قال المتكلّمون: في الآية دليل على أنّ الحبّ غير الشهوة، لأنّ المضاف يجب أن يكون غير المضاف إليه، فالشهوة من فعل[٣] الله تعالى والمحبّة من أفعال العباد، وهي أن يجعل الإنسان كلّ همّته مصروفة إلى اللذّات والطيّبات[٤].

واعلم[٥] أنّ الإنسان قد يحبّ شيئًا ولكنّه يحبّ أن لا يحبّه، وقد يحبّه ويحبّ أن يحبّه، وقد يعتقد مع ذلك أنّ تلك المحبّة حسنة وفضيلة، وهذا هو كمال المحبّة، ومنه قوله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾[٦] ومعناه أحبّ الخير وأحبّ أن أكون محبًّا للخير[٧]، فقوله: ﴿حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ قريب من ذلك؛ لأنّ الشهوة نوع محبّة، ولفظ «الناس» عامّ، فظاهره يقتضي أنّ هذا المعنى عامّ يجمع[٨] الناس، ولا شكّ أنّه موجود في الأغلب وفي أكثر الأوقات، فلا يبعد التعميم، فطالما أعطى

---

١. «م، هـ»: لتعميم.
٢. «م، هـ»: لها.
٣. كذا في المصدر ولكن في النسخ: فضل.
٤. **تفسير الرازي** ٧/ ٢٠٩.
٥. **تفسير الرازي**: قال الحكماء.
٦. ص: ٣٢.
٧. **تفسير الرازي** ٧/ ٢٠٩.
٨. «هـ»: ليجمع.

الأغلب حكم الكلّ على أنّ من همّته بجوامعها معقود على طلب اللذّات الروحانية في غاية الذرّة[١]، ويقال: ذلك النادر في جميع الأحيان على ذلك الخاطر أعزّ وأمنع.

[بحث في فاعل التزيين]

قوله: والمزيّن هو الله تعالى؛ لأنّه الخالق للأفعال إلى آخره.

أقول: هذا التعليل معتل[٢] بما أسلفناه سابقًا في تحقيق مسألة خلق الأفعال، لكن الأشاعرة لمّا نسبوا أفعال العباد إلى الله تعالى اضطروا إلى نسبة التزيين إلى الله تعالى، وقد يعلّل بأنّه لو كان المزيّن هو الشيطان فمن الذي زيّن الكفر والبدعة للشيطان، وهذا التعليل أيضًا معتل بل أجوف ناقص؛ إذ الالتفات إلى أمر لا يتوقّف على ما إذا كان هناك مزيّن له مرغب فيه بل قد يكون بدون ذلك أيضًا، فالتزيين من الله تعالى لو صح ينبغي أن يعلّل بإرادته تعالى ابتلاء العباد وامتحانهم، كما قال في الكشّاف من أنّ المزيّن هو الله سبحانه وتعالى للإبتلاء كقوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**﴾[٣].

قوله: أو لأنّه يكون وسيلة إلى السعادة الأُخروية.

وهو أن يتصدّق بها أو يتقوّى بها على طاعة الله أو يشتغل بشكرها، وكان الصاحب بن عبّاد من متكلّمي الإمامية يقول: شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد لله من أقصى القلب[٤].

قوله: وقيل: الشيطان فإنّ الآية في معرض الذمّ.

أقول[٥]: القائل هو الحسن البصري قال في الكشّاف[٦]، وعن الحسن: الشيطان

---

١. «ل، هـ»: الندرة.
٢. «م، هـ»: معتلة.
٣. الكهف: ٧؛ **تفسير الكشّاف** ١/ ٤١٦.
٤. **تفسير الرازي** ٧/ ٢٠٨.
٥. «هـ»: ـ أقول.
٦. **تفسير الكشّاف** ١/ ٤١٦.

زيّنها لهم[١]؛ لأنّا لا نعلم أحدًا أذمّ[٢] لها من خالقها، أي فكيف زيّنها خالقها لهم.

وقال النيشابوري: وحكي عن الحسن أنّه قال: الشيطان زيّنها لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتجاجه في الآية بأنّه أطلق الشهوات فيدخل فيها المحرّمات وإنّ تزيّنها وظيفة الشيطان[٣].

وقال الشيخ أبو الفتوح في تفسيره: خلاف كردند در آن كه مزيّن كيست؟ حسن بصرى گفت: شيطانست براى آن كه كار شيطان اينست، و خداى ـ جل جلاله ـ چندان كه گفت مذمّت دنيا گفت و تزهيد در وى، هم او تزيين و ترغيب نكند، و زجاج گفت: مزيّن خداست، به آن معنى كه خلق شهوات[٤] كرد و طباع را به او مايل آفريد، چنان كه گفت ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾[٥] و اين وجه هم نكوست، و ابو على گفت: هر چه از آن حسن است مزيّن آن خداست، و آنچه قبيح است مزّين آن شيطانست، و اين قول سديد است[٦]، انتهى كلامه.

هذا وقال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: الظاهر أنّه من قبيل أقدمني بلدك حقّي؛ إذ لا إقدام[٧] هنا بل قدوم محض أثبت له مقدّم للمبالغة، والمراد أنّ للشهوات[٨] زينة في أعينهم لنقصانهم، ولا زينة في الحقيقة من غير أن يكون له مزيّن إلّا أنّه أثبت له مزيّن مبالغة في الزينة، وتنزيلًا لسبب[٩] الزينة منزلة الفاعل[١٠]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه لا بدّ في الإسناد العقلي إذا أُسند إلى الفاعل من ذكر ما يشبه الفاعل الحقيقي ليحصل ما قصدوه في هذا الأُسلوب من المبالغة في مدخلية

---

١. في هامش «ع، هـ»: أقول: ويؤيّده قوله تعالى في سورة النمل [: ٢٤]: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ فافهم «١٢، منه رحمه الله».

٢. «ل، م، هـ»: ذمّ.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ١١٣.

٤. في المصدر و«هـ»: شهوة.

٥. الكهف: ٧.

٦. **روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٢٠٥.

٧. «م» والمصدر: إذ الإقدام.

٨. في المصدر: الشهوات.

٩. «هـ»: بسبب.

١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٧.

ما أسند أمثال هذا الفعل إليه في وجود الفعل، وفيما نحن فيه من الآية لم يذكر فاعل محقّق ولا موهوم شبيه به كما ترى، فلا يكون من ذلك القبيل على أنّ إنكار زينة حبّ الشهوات خصوصًا المباحات منها مكابرة لا يخفى، فكيف يتأتّى له أن يقول: لا زينة لها في الحقيقة بل في ذلك ردّ على ما مرّ من قوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا**﴾، فتدبّر.

قوله: وقيل: ملء مسك نور.

قال الشيخ الطبرسي رحمه الله: وبهذا قال الفرّاء[١]، وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام[٢].

أقول: ولهذا أخّره المصنّف عن الأقوال الباقية فافهم.

قوله: و«المقنطرة» مأخوذة منه للتأكيد [كقولهم: بدرة مبدّرة].

قال الشيخ الطبرسي: المقنطرة المضاعفة عن قتادة، وقيل: هي تسعة قناطير عن الفرّاء، وقيل: هي الأموال المنضّد بعضها فوق بعض عن الضحّاك، وقيل: الكاملة المجتمعة، وقيل: هو[٣] من الذهب والفضة عن الزجّاج، ولا يصحّ قول من قال إنّه من الذهب خاصّة؛ لأنّ الله تعالى ذكر القنطار فيهما جميعًا، وجميع الأقوال يرجع إلى الكثرة[٤]، انتهى.

وأقول: لعلّ المصنّف لملاحظة هذا الإرجاع طوى تفصيل الأقوال هاهنا فتدبّر.

قوله: [والأنعام الإبل والبقر] والغنم.

من الضان والمعز، ولا يقال: لجنس من هذه المذكورات على الانفراد نعم، إلّا للإبل خاصّة؛ لأنّها يغلب[٥] عليه جملة وتفصيلًا[٦]، كذا في تفسير الطبرسي رحمه الله.

---

١. «ع، ل»: القرّاء.

٢. **تفسير مجمع البيان ٢ /٢٥٣.**

٣. في المصدر: هي.

٤. **تفسير مجمع البيان ٢ /٢٥٣.**

٥. «هـ»: تغلب.

٦. **تفسير مجمع البيان ٢ /٢٥٣.**

[قوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِنْ ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا عِنْدَ ...﴾ (١٥)]

قوله: ويجوز أن يتعلّق اللام بخير ويرتفع جنّات على هو جنّات.

كذا في الكشّاف[١]، وقال الفاضل التفتازاني: الأظهر في يرتفع الرفع ابتداء كلام، ويحتمل النصب عطفًا على يتعلّق، وإنّما لم يجعل ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ في موقع الخبر لـ﴿جَنَّاتٌ﴾؛ لأنّ الظاهر تعلّقه بالفعل على معنى ثبت لقواهم[٢] عند الله شهادة لهم بالإخلاص؛ ولأنّ ما عند الله هو الثواب ونحوه ولم يسمع عند الله الجنّة، انتهى.

وقال المحشّي الفاضل: إنّ الوجه الثاني ممّا لا يخفى تزيفه[٣].

وأقول التزيف ممّا لا يخفى تزيفه[٤].

قوله: [﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ استئناف لبيان ما هو خير، ويجوز أن يتعلّق اللام بـ«خير» ويرتفع ﴿جَنَّاتٌ﴾ على هو جنّات،] ويؤيّده قراءة من جرّها بدلاً من «خير»[٥].

وجه التأييد على ما ذكره العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف إنّ جنّات إذا أُبدل من خير تعلّق اللام بخير لأنّ جنّات حينئذ لا احتياج له إلى اللام لأنّه إنّما يحتاج إليه ليكون خبرًا له على تقدير رفع جنّات بأنّه مبتدأ فإذا كان اللام على تقدير البدلية متعلّقًا بخير كان متعلّقًا به على تقدير عدمها ليتوافق المعنى في القراءتين ويكون ﴿جَنَّاتٌ﴾ حينئذ خبر مبتدأ محذوف فيستغني عن اللام انتهى.

وقال التفتازاني: وجه التأييد أنّه لا يبقى اللام حينئذ موقع ظاهر سوى أن يتعلّق بخير على معنى بما يفضّل ذلك المذكور ويزيد عليه للمتّقين، انتهى.

---

١. **الكشّاف** ١/٤١٦.

٢. «م»: تقواهم.

٣. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٧.

٤. «هـ»: تزييفه.

٥. في المصدر: بخير.

[قوله تعالى: ﴿ أَلصَّابِرِينَ وَأَلصَّادِقِينَ وَأَلْقَانِتِينَ وَأَلْمُنْفِقِينَ ...﴾ (١٧)]

قوله: حصر لمقامات السالك إلى آخره.

قال أهل الإشارة: المراد الصابرين في الأهوال والصادقين في الأقوال والقانتين في الأحوال والمنفقين للأموال والمستغفرين بالأسحار.

قال الحاكم أبو القاسم الحسكاني من الجمهور بروايته إلى ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: الآية كلّها في عليّ وحمزة وعبيدة بن الحارث[١].

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح من نزول الآية في أمير المؤمنين]

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي: و[٢] في تفسير أهل البيت عليهم السلام إنّ الآية نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام[٣]، أمّا الصابرين فنظيره في قوله تعالى: ﴿**وَٱلصَّابِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ**﴾[٤].

وأمّا الصادقين فنظيره في قوله تعالى[٥]: ﴿**وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ**﴾[٦].

وأمّا القانتين فنظيره في قوله تعالى[٧]: ﴿**أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا**﴾[٨].

وأمّا المنفقين فنظيره في[٩] قوله[١٠]: ﴿**ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً**﴾[١١].

وأمّا المستغفرين بالأسحار فنظيره قوله: ﴿**كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ۞ وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾[١٢].

---

١. **شواهد التنزيل** ١/ ١٥١.
٢. في المصدر و «م»: ـ و.
٣. **روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٢٣٠.
٤. البقرة: ١٧٧.
٥. «ل، ع»: ـ في قوله تعالى.
٦. الزّمر: ٣٣.
٧. «ع، ل»: ـ تعالى.
٨. الزّمر: ٩.
٩. «ل، ع»: ـ في.
١٠. «هـ»: تعالى.
١١. البقرة: ٢٧٤.
١٢. الذّاريات: ١٧ ـ ١٨.

[قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ...﴾ (١٨)]

قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾. إلى آخر ما يتعلّق به من الآيات.

[معنى شهادة الله والملائكة وأُولي العلم]

اعلم أنّ الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن أُولي العلم يحتمل أن يكون بمعنى واحد، ويحتمل أن لا يكون كذلك، أمّا الأوّل فتقريره من وجهين: أحدهما أنّ الشهادة عبارة عن الإخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد، وهو حاصل في حقّ الله تعالى وفي حقّ الملائكة وفي حقّ أُولي العلم، أمّا من الله فذلك أنّه أخبر في القرآن أنّه إله واحد لا إله إلّا هو، وذلك في مواضع كثيرة كالإخلاص وآية الكرسي وغيرهما، والتمسّك بالدلائل السمعية في هذه المسألة جائز؛ لأنّ العلم بنبوّة محمّد ﷺ لا يتوقّف على العلم بها، وأمّا من الملائكة وأُولي العلم وهم الذين عرفوا وحدانية الله تعالى بالدلائل القاطعة فكلّهم أخبروا أيضًا أنّ الله واحد لا شريك له، وثاني الوجهين أن يجعل الشهادة عبارة عن الإظهار والبيان كما أشار إليه المصنّف بقوله: شبّه ذلك في البيان والكشف بشهادة الشاهد.

ولا خفاء في أنّه تعالى أظهر ذلك وبيّن بأنّ خلق ما يدلّ على ذلك، والملائكة وأُولوا العلم أظهروا ذلك وبيّنوه أيضًا الملائكة للرسل، والرسل للعلماء، والعلماء لعامّة الخلق، فالتفاوت إنّما وقع في الشيء الذي به حصل الإظهار والبيان، وأمّا مفهوم الإظهار والبيان فشيء واحد في حقّ الكلّ، فكأنّه قيل للنبي ﷺ: إنّ وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع المعتبرين من خلقه، ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بمخالفة بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان، فأثبت أنت يا محمّد وقومك على ذلك فإنّه هو الإسلام والدين عند الله هو الإسلام.

وأمّا الثاني فهو قول من يقول: شهادة الله على توحيده عبارة عن أنّه خلق

الدلائل الدالّة على توحيده، وشهادة الملائكة وأُولي العلم عبارة عن إقرارهم بذلك، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَ مَلَـٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[١] والصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة.

قال صاحب الكشّاف: فإنّ قلت: ما المراد بـ«أُولي العلم» الذين عظّمهم هذا التعظيم، حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله؟

قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة، وهم علماء العدل والتوحيد.

وقرئ أنّه بالفتح، و ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ﴾ بالكسر على أنّ الفعل واقع على أنّه بمعنى شهد الله على أنّه أو بأنّه، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِنْدَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَامُ﴾ جملة مستأنفة مؤكّدة للجملة الأُولى.

فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟

قلت: فائدتها أنّ قوله: ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ تعديل فإذا أردفه بقوله[٢]: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِنْدَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَامُ﴾ فقد أذن أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أنّ من ذهب إلى تشبيه أو إلى[٣] ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بيّن جلي كما ترى.

وقرأ مفتوحين على «أنّ» الثاني بدل من الأوّل؛ كأنّه قيل: شهد الله أنّ الدين عند الله الإسلام، والبدل هو المبدل منه في المعنى، فكان بيانًا صريحًا؛ لأنّ دين الله هو التوحيد والعدل[٤]، وقرى الأوّل بالكسر والثاني بالفتح على أنّ الفعل واقع على

---

١. الأحزاب: ٥٦.
٢. في المصدر: قوله.
٣. في المصدر: ـ إلى.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره [٤/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤]:

⇦

«أنّ» وما بينهما اعتراض مؤكّد، وهذا أيضًا شاهد على أنّ دين الإسلام هو العدل والتوحيد، فترى القراءات كلّها متعاضدة على ذلك[١]، انتهى كلامه.

ولقد أرعد وأبرق المولى التفتازاني في حاشيته بما هو في أُذن صاحب الكشّاف كصرير باب أو طنين ذباب، ونحن قد ألّفنا سالفًا بمعونة التوفيق والألطاف رسالة مفردة لنصرة صاحب الكشّاف في هذا المصاف، والانتصاف عن التفتازاني فيما ارتكبه من فنون الجور والاعتساف، وشحون إنحرافه عن سمت العدل والانتصاف[٢]، ولنقتصر في هذا المقام على ردّ أقوى ما أورده على ذلك الحبر الإمام؛ ليكون دليلًا على حال ما طويناه من النقض[٣] والإبرام.

[تحقيق في معنى دين الإسلام]

فأقول مستعينًا من الله العزيز العلّام: قال المولى التفتازاني معترضًا على ما ذكره صاحب الكشّاف آخرًا بقوله: وهذا أيضًا شاهد على أنّ دين الإسلام هو العدل والتوحيد، إلى آخره، ولا أدري ما قصد المصنّف من تكرير هذا الكلام فإنّ أحدًا من أهل الإسلام لم ينازع في أنّ التوحيد والعدل أساس الإسلام، لكن بمعنى أنّ الإله

⇦ بدان كه در تقييد به وصف «قسط و عدل» دلالت است بر آن كه شرط گواه آن است كه عدل باشد كه اگر عدل نبود گواهي او مقبول نبود، اى عجب در گواهي خداى عدالت شرط است در حكومت حاكم تو عدالت شرط نيست! اگر گواه عدل بايد حاكم اَولى تر كه عدل باشد حاكم و شاهد عدول بايند («م»: بايد) و تُرا از آن عدول نشايد كردن، بنگر كه الله تعالى عدل با توحيد چگونه مقرون كرد تا آن جاكه بر توحيد گواهي مى‌دهد عدل را شرط كرد، و در معرض حال برآورد تا بدانى كه عدل از اوصاف مدح است او را، پس توحيد بى‌عدل مطّرد نيست، چنان كه مى‌بينى تا دانى كه موحد عدل بايد، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

١. **الكشّاف** ١/ ٤١٨ ـ ٤١٩.

٢. «م، هـ»: الإنصاف.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: النقض إشارة إلى بقيّة ما أورده التفتازاني على صاحب الكشّاف، والإبرام إشارة إلى ما سنح لنا في ردّها إبرامًا وإحكامًا لكلام صاحب الكشّاف «١٢، منه رحمه الله».

واحد لا شريك له في الأُلوهية، وأنّه عدل في أفعاله لا ظلم منه أصلًا، ولم يدلّ الآيات والقراءات إلّا على هذا، فأين هذا من التوحيد بمعنى نفي الصفات القديمة، والعدل بمعنى وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، وتفويض أفعال العباد إلى قدرتهم وإرادتهم، والشرور والقبائح إلى الشياطين، وإثبات ما لا يحصى من الخالقين حتّى زعمت المجوس أنّهم بين بين إذ لم يثبتوا إلّا اثنين، وأيّ فائدة لهم في تسمية طريقهم وطريقة الإسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ على أنّ هذه تسمية من قبل أنفسهم لا غير، وأنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس لهم إلّا المعتزلة من الأسماء، وإذا تحقّقت فعدلهم يبطل توحيدهم؛ لاستلزامه كثرة الخالقين، وتوحيدهم يبطل عدلهم؛ لاستلزام نفي الصفات نفي الأفعال على ما بيّن في موضعه، ولعمري إنّ ما يلوح في كلامه من دلالة الآية على أنّ دين الإسلام و[1] هو التوحيد والعدل، هو طريقة الاعتزال المنافية لطريقة أهل الحقّ إن كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة، وإن قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الأوهام فكثيرة الوقاحة، عصمنا الله وإيّاكم عن أمثاله بالنبي وآله، انتهى كلامه.

وأقول: لا يخفى أن التكرار الذي أتى به صاحب الكشّاف من باب:

هو المسك ما كرّرته يتضوّع

ومقصوده منه على ما مرّ تقريره أنّ المسمّين بأهل السنّة والجماعة ليسوا من أهل العدل والتوحيد حقيقة، وإنّما أهل ذلك من عداهم من المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة[2]، وأمّا قوله: ولم يدلّ الآيات والقراءات إلّا على هذا، ففيه أنّ المصنّف لم يرد دلالة الآيات[3] إلّا على مجرّد حصر دين الإسلام في اعتقاد العدل والتوحيد، وأمّا إشعاره بأنّ المعتقدين بحقيقة ذلك هم المعتزلة، ونظائرهم دون من عداهم من

---

١. «ع»: ـ و.
٢. «م، هـ»: الشيعة الإماميّة.
٣. «م، هـ» زيادة: والقراءات المذكورة هاهنا.

المشبّهة وأشباههم من المتسمّين بأهل السنّة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته بحاسّة البصر، ونسبة الشرور والقبائح والظلم والمعاصي إليه تعالى، فقد اعتمد فيه على ظهوره ممّا حقّقه عند تفسير الآيات الأُخر من هذا الكتاب.

والحاصل أنّ ظاهر كثير من الآيات قد دلّ على التوحيد بالمعنى الذي استند بإثباته المعتزلة والإمامية، وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث إذا حقّق[١] يرجع إلى نفي الصفات، وإثبات نتائجها وثمراتها للذات، وعلى العدل بالمعنى الذي تفرّدوا بإثباته أيضًا وهو كونه تعالى غير فاعل للقبح ولا يَخِلّ[٢] لواجب[٣]، ويتفرّع عليه خلق الأفعال وجزاء الأعمال.

أمّا الأوّل فلأنّه تعالى كفر[٤] النصارى في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ**﴾[٥] وتكفيره إيّاهم ليس لإثباتهم ذواتًا ثلاثة قائمة بأنفسها؛ لأنّهم لا يقولون به؛ بل لأنّهم أثبتوا ذاتًا موصوفة بصفات ثلاثة، فمن أثبت ذاتًا موصوفة بثمان كان كفره أعظم وأغلظ[٦] بثلاث مرّات، والقول بأنّه تعالى إنّما كفر النصارى؛ لأنّهم أثبتوا صفات هي بالحقيقة ذوات؛ لأنّهم جوّزوا انتقال أقنوم العلم من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام، والمنتقل من ذات إلى ذات يكون قائمًا بنفسه، فمع كونه غير مفيد[٧] لما هو المدّعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذوات، وإنّما يفيد كون أُقنوم واحد ذاتًا مردود، بأنّه يجوز أن يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذي يراد في قول النبي صلى الله عليه وآله «العلماء ورثة الأنبياء»[٨]، وقولنا: علم الولاية قد انتقل من المرتضى إلى الحسن عليهما السلام كيف ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي يلزم أن

---

١. «هـ»: تحقق.
٢. «هـ»: لا يحلّ.
٣. «م»: ولا يحلّ ما بواجب. و في «ل»: بالواجب.
٤. «م»: أكفر.
٥. المائدة: ٧٣.
٦. «م»: أغلى.
٧. «ل»: مقيّد.
٨. **بصائر الدرجات**، ٣٠ـ٣١؛ **الكافي** ١/ ٢٢ و ٣٤.

يكونوا معتقدين؛ لأنّ الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار جاهلًا ـ تعالى عنه علوًّا كبيرًا ـ ولم يقل أحد من النصارى بذلك، ولا نسبه إليهم[١] أحد من المسلمين.

بل قد صرّح فخر الدين الرازي في تفسير سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال، حيث قال: إنّهم زعموا إنّ أُقنوم الكلمة حالة في ناسوت عيسى عليه السلام، ومع ذلك فهي صفة الله غير زائلة عنه[٢]، انتهى.

وعلى تقدير أن يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر أن يكونوا قائلين بانتقال الصفة؛ كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض؛ ضرورة أنّ القول بأنّ الحياة والعلم والوجود من الذوات مستبعد جدًّا، ولا يبعد أن يقال: إنّهم كانوا جاهلين بمسألة التوحيد أمكن أن يكونوا جاهلين أيضًا بعدم انتقال الصفات والأعراض، وأيضًا القول باستحالة انتقال الصفة قياسًا إلى صفات الممكنات من قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل عند الأشاعرة؛ كما عرفت.

وأمّا الثاني فلدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه؛ كقوله تعالى ردًّا على من أسند القبح[٣] إليه تعالى: ﴿**وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**﴾[٤] وقال: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾[٥] وأمثال ذلك كثير، وقال تعالى للإشعار[٦] بخالقية عباده لبعض الأفعال: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾[٧] و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ**﴾[٨] و﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾[٩] إلى غير ذلك من الآيات، وصرف هذه[١٠] الآيات عن

---

١. «ل»: إليه.
٢. تفسير الرازي ١ /٣٢.
٣. «ل»: القبيح.
٤. الأعراف: ٢٨ ـ ٢٩.
٥. النّحل: ٩٠.
٦. «هـ»: لإشعار.
٧. المؤمنون: ١٤.
٨. فصّلت: ٤٦؛ الجاثية: ١٥.
٩. جاء في آيات كثيرة في القرآن.
١٠. «ل، ع»: ـ هذه.

ظاهرها بعد تسليم وجود الآيات الأُخر المعارضة لها إنّما يصحّ عند اعتضادها بالدليل العقلي.

ومن البيّن أنّ إقامة الأشاعرة للدليل العقلي على إثبات زيادة الصفات ونفي أفعال العبد[١] أصعب من خرط القتاد كما لا يخفى على من تتبّع وأجاد، وما احتجّ بها العدلية على المذهب المنصور فهو في السطوع والظهور كالنور على شاهق الطور، حتّى أن فخر الدين الرازي مع تصلّبه في العصبية وتحامله على المعتزلة والإمامية لمّا عجز عجز الإماء التقدير عن إثبات مطالب الأشعرية بالأدلّة العقلية حاول محاكمة رافعة لخجالته وحافظة لماء وجه من هو في حبالته، فقال في تفسير الكبير: إنّ إثبات الإله يقتضي الجبر وإنزال الرسل يستدعي القدر[٢]، انتهى.

وربّما رام الأشعري مهربًا للتخلّص[٣] عن الجبر المحض ونسبة القبح إليه[٤] تعالى فسلك طريق الكسب فلم ينتهي إلى ملجأ، فإنّه إن أسند إلى العباد سببًا بطل أصله، وإلّا جاء الجبر، فرجع في طريقه المعوّج المشحون بالآفة[٥] ولم يستفد طائلًا سوى طول المسافة، وما ذكره العلّامة الدواني في رسالته بما حاصله: إنّه يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضًا؛ ضرورة أنّ قدرة العبد وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط اتّفاقًا، فمردود بأنّ الاتّفاق فيما ذكر مسلّم لكن لا يلزم من كون آلة فعل العبد من الله تعالى أن يكون فعله منه، ولو كان كذلك لكان تفرّق الاتّصال الحاصل من النجّار بواسطة المنشار فعل الحدّاد لا النجّار، وذلك باطل بالضرورة.

وغاية ما يتخيّل من ذلك أي من كون القدرة والإرادة من الله تعالى هو الإيجاب،

---

١. «ل، م، هـ»: العباد.

٢. في المصدر: القدرة؛ **تفسير الرازي** ٢ / ٥٢.

٣. «هـ»: لتخلص.

٤. «هـ»: لله.

٥. «م»: بالأرقة.

وأمّا الجبر فلا، ويرفع[١] الإيجاب المتوهّم بأنّ كون آلة فعل العبد التي هي القدرة والإرادة من الله تعالى مسلّم، إلّا أنّ فعل العبد تابع لداعيته وإرادته، فيكون باختياره؛ لأنّا لا نريد بالاختيار إلّا هذا القدر، أي كون الفعل مسبوقًا بالقصد والإرادة، فلا يكون إيجابًا؛ لأنّ الإيجاب عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل بشرط أن لا يكون له قصد وداع وإرادة إلى صدور الفعل؛ كصدور الحرارة من النار، والرطوبة من الماء، وليس فعل العبد كذلك؛ لأنّه تابع لقصده وداعيته، وبعد ظهور كون فعله تابعًا لداعيته أن سمّوه إيجابًا؛ لكون الآلة من الله تعالى كان منازعة في التسمية، فلا يجديهم نفعًا، وبوجه آخر نقول: إنّ كون الفعل واجبًا بالغير[٢] لا ينافي كونه اختياريًا في نفسه، وأن لا يكون كحركة الجماد وهو المراد.

والحاصل أنّ الله تعالى خلق العبد مختارًا في أفعاله؛ لكن لمّا أراد أن يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه أن لا يفعله فالمآل بالآخرة، وإن كان إلى نوع من الجبر إلّا أنّ الجبر بهذا المعنى غير منكر، وإنّما منكر الجبر بمعنى أن لا يكون لقدرة العبد أثر في فعله بوجه ما، وأمّا بمعنى أن يكون فعل العبد مستندًا إليه باعتبار ما له من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة، وإلى الله تعالى باعتبار خلقه للعبد وإيجاده إيّاه مع ما له من القدرة والإرادة فهو الجبر المتوسّط الذي يقتضيه الرأي الصائب، وأخبر عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»[٣]، فتأمّل.

ولا يبعد أن يقال أيضًا: إنّ تعلّق القدرة والإرادة إلى الفعل أي جعلهما متعلّقًا به، وصرفهما إليه من العبد لا من الله تعالى، وتمنع أنّ تعلّق[٤] منبعث من مجرّد تصوّر الملائم واعتقاد النفع الذي يلقّيهما الله تعالى في قلب العبد، كما ذكر[٥] العلّامة

---

١. «هـ»: يدفع.
٢. «هـ»: لغير.
٣. **الهداية** للصدوق، ١٨؛ **الكافي** ١/١٦٠؛ **التوحيد** للصدوق، ٢٠٦؛ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ١/١٤١.
٤. «م»: تعلّقه.
٥. «هـ»: ذكره.

الدواني في رسالته المشهورة المعمولة في خلق الأعمال، ولم لا يجوز أن يكون منبعثًا عن ذلك مع أمر اعتباري كان منشأه العبد، وذلك الأمر الاعتباري[١] منشأه العبد لأمر اعتباري، وهلمّ جرّى، والتسلسل في الأُمور الاعتبارية ممّا لا يبال بارتكابه، فتدبّر.

وإذا كان الأمر على ما وضعناه[٢] فلا محالة يجب حفظ ظواهر الآيات التي استدلّ بها العدلية لمعاضدتها بالأدلّة العقلية، وصرف الآيات التي تمسّك بها الأشعرية لمخالفتها لأدلّة العدلية؛ كما تقرّر في الكتب الأُصولية وصرّح به القاضي الأرموي من الشافعية في[٣] بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة والجسمية، حيث قال في *لبابه*: إنّ ظواهر النقلية إذا عارض الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها، فتعيّن[٤] تصديق العقل وتفويض علم النقل إلى الله تعالى، والاشتغال بتأويل الظواهر، انتهى.

هذا وأمّا ما ذكره في القلادة من أنّ تسمية المعتزلة بأهل التوحيد والعدل[٥] من قبل أنفسهم لا غير، فالجواب أنّه لا مشاحة في وضع أصل الأسماء لما قيل من أنّها تنزل من السماء، وإنّما يتأتّى المناقشة في دعوى موافقتها لمسمّياتها في المعنى، فكما أنّ المتسمّين بأهل السنّة من الأشعرية والماتريدية وسلفهم الحشوية، يناقشون في إطلاق اسم أهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزلة والإمامية، كذلك هؤلاء يتنازعون مع المتسمّين بأهل السنّة في استحقاقهم للتسمية بأهل السنّة والجماعة، بمعنى سنّة النبي ﷺ وجماعة صحابته المرضية؛ بل يقولون: نحن أهل السنّة والجماعة بالمعنى المذكور حقيقة، وأمّا المتسمّين بذلك فهم أهل السنّة

---

١. «هـ» زيادة: أيضًا.
٢. «هـ»: وصفناه.
٣. «م»: في شرح.
٤. «م»: فيتعيّن.
٥. «هـ» زيادة: تسمية.

والجماعة وأمّا أهل السنّة والجماعة بالمعنى الذي كان منظورهم في أصل وضعه[١] وهو كونهم من أهل سنّة معاوية وجماعة يزيد ـ كما صرّح به من أهل السير من تريد ـ ولا يزال كان هذا المعنى منظورًا لهم في أيّام دولة الشجرة الملعونة الأموية، ولمّا انتهت النوبة إلى بني العبّاس من الدوحة الهاشمية خافوا منهم، وأوّلوا تسميتهم المذكورة بكونهم من أهل سنة النبي ﷺ وجماعة الصحابة، ولقد أشار صاحب الكشّاف إلى ما ذكرناه في بعض أشعاره عند تفسير بعض الآيات النافية للرؤية، حيث قال[٢]:

لجماعة سموا هواهم سنّة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة[٣]

وبالجملة لو فتح باب القول بأمثال ما ذكره المولى المذكور من أنّ التسمية بأهل العدل والتوحيد[٤] تسمية من قبل أنفسهم لا غير، وأنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس لهم إلّا المعتزلة من الأسماء، فللعدلية أن يقولوا: إنّ تسمية من خالفنا بأهل السنّة والجماعة تسمية من تلقاء أنفسهم، وأنّهم لو عضّوا الأنامل[٥] بالنواجذ فليس لهم إلّا اسم التسنن بالمعنى الذي لا يرضى به الماجد، وأمّا تسميتنا بالمعتزلة فممّا لا نتحاشه عنه؛ بل نفتخر به لإشعاره بمفارقة رئيسنا ومقدّمنا، وأصل عن أُصول الحسن البصري الحشوي المرائي الباطل على طبق اعتزال إبراهيم عليه السلام عن قومه بقوله: ﴿**وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ**﴾[٦] نعم لو كان مدلول ذلك الاسم اعتزالنا عن الحقّ ورفضنا للصدق لتوجّه العار وحقّ علينا الفرار.

وأمّا ما ذكره هذا الفاضل من أنّ عدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة

---

١. في «م»: وصفه.
٢. «هـ» زيادة: شعر.
٣. **تفسير الكشّاف** ٢/ ١١٦.
٤. «م»: بأهل التوحيد والعدل.
٥. «ل، م»: عضّوا الأرض.
٦. مريم: ٤٨.

الخالقين، وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات[١] نفي الأفعال، فمغلطة[٢] ظاهرة الفساد، لا يذهب على من له أدنى مسكة من الفهم والسداد، لظهور أنّ كثرة الخالق بالمعنى الذي يكون مشكّكًا في أفراده مع ثبوت جوازها بما مرّ من قوله[٣]: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[٤] إنّما ينافي التوحيد لو كان مستلزمًا لإثبات خالق سوى الله غير محتاج في الوجود إليه تعالى.

أمّا إذا قلنا: بأنّ الخالق على الإطلاق هو الله الواحد الأحد، وجود سائر الخالقين وأقدارهم على تفاوت مراتبهم مستندة إليه تعالى فلا منافاة، وكذا نفي الصفات إنّما يستلزم نفي الأفعال إذا أُريد بنفي الصفات نفي نفس الصفات وما يقوم مقامها في ترتّب آثارها عليه[٥]، أمّا إذا أُريد بذلك نفي زيادة الصفات وإثبات كونها متّحدة مع الذات في الحقيقة متغايرة بالاعتبار، والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك الصفات وثمراتها في الذات وحدها ـ كما صرّحوا به ـ فلا ينافي[٦] التوحيد بل يحقّقه[٧]، كما لا يخفى؛ لأنّ الذات المقدّسة لما كانت في غاية الكمال والاستغناء لم يحتجّ في كشف الأستار عليه إلى علم، ولا في إيجادها إلى قدرة، ولا في تخصيصها بوقت دون وقت إلى إرادة، وهكذا الكلام في سائر الصفات، ولعمري أنّ ما يلوح في كلامه من المغالطة إن كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وإن قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الأوهام فكثير الوقاحة، عصمنا الله وإيّاكم عن أمثاله بالنبي وآله عليهم السلام.

قال السيّد المرتضى في أماليه: ثمّ اعلم أنّ أُصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه وخطبه فإنّها تتضمّن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمّل المأثور في ذلك من كلامه عليه السلام علم أنّ جميع ما أسهب

---

١. «هـ»: ـ نفي الصفات.
٢. في «ل، م»: فغلطه.
٣. «م»: سبحانه.
٤. المؤمنون: ١٤.
٥. «ل»: عليها.
٦. «م، هـ»: ـ كما صرّحوا به فلا ينافي.
٧. «هـ»: تحقّقه.

المتكلّمون من بعد في تصنيفه وجمعه إنّما هو تفصيل لتلك الجملة، وشرح لتلك الأُصول.

وروي عن الأئمّة من أولاده عليهم السلام من ذلك ما لا يحاط به كثرة، ومن أحبّ الوقوف عليه وطلبه من مظانّه أصاب منه الكثير الغريز الذي فيه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة، وقد ذكر السيّد الشريف المرتضى قدّس سرّه جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر، ثمّ قال: وهذا باب إن أولجنا[1] فيه اغترفنا من ثبج بحر زاخر، أو شؤبوب غمام ماطر، وكلّ قول في هذا الباب لقائل إذا أُضيف إليه أو قويس به كان كإضافة القطرة إلى الغمرة، والحصاة إلى الحرّة، وإنّما أشرنا إليه إشارة وأومأنا إليه إيماء[2]، انتهى.

ولما كان التفصيل في ذلك خارجًا عن مقصودنا في هذا المقام طوينا ما أورده المرتضى قدّس سرّه واكتفينا بهذا الإجمال تنبيهًا على أنّ الإمامية والمعتزلة إنّما تجرّعوا رحيق حقائق العدل والتوحيد عن يد ساقي التحقيق، لا عن أواني الفلسفي الزنديق، كما توهّمه من هو بدوام الحريق حقيق، والله ولي التوفيق.

[كيفية شهادة الله بوحدانيته]

قوله: بيّن وحدانيته بنصب الدلائل إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر كأنّه قيل: المدّعي للوحدانية هو الله فكيف يكون المدّعي شاهدًا؟ وحاصل الجواب أنّه ليس الشاهد[3] بالحقيقة إلّا الله؛ لأنّه خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده، ثمّ وفّق العلماء لمعرفة تلك الدلائل والتوصّل بها إلى معرفة الوحدانية، ثمّ وفّقهم حتّى أرشدوا غيرهم إلى ذلك، ولهذا قال تعالى:

---

١. في المصدر: ولجناه.

٢. **أمالي المرتضى** ١ /١٠٨.

٣. في هامش «ع»: احتراز عن الشاهد بحسب الظاهر والعرف «١٢».

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾[1] ولنعم ما قيل ـ شعر ـ:

فيك الخصام وأنت الخصم والحكم

قال المحشّي الفاضل: جعل الشهادة استعارة تبعية في الكشف القاطع والبيان الواضح، ونحن نبقيه على ظاهره، وتفسّره بأنّه من الله إنزال الشهادة في الكتب ومن الملائكة شهادتهم فيما بينهم بالتوحيد، وكذا شهادة أولي العلم، ويجعل أخبار الله تعالى بذلك ليقلّد العوام هذه الشهادة، ويستنبط منه أنّ التوحيد مقبول بالتقليد، ويستنبط [منه] أيضًا أنّ الشهادة بالنفي مقبول لمن أحاط به، وأنّ الشهادة بالنفي مقبول في ضمن الإثبات، والمراد بأولي العلم أصحاب التوحيد بالحجج الباهرة من الثقلين واحتجاجهم بمنزلة التزكية لهم، وأمّا حمل الكشّاف إيّاه على علماء العدل والتوحيد، فلاعتقاده أنّ فرقته على اعتقاد الأنبياء، فأراد بعلماء[2] العدل من هو في التوحيد على اعتقادهم، ولا يكفر بذلك، فحكم المحقّق التفتازاني بأنّه كفر خفي[3]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر من وجوه:

أمّا أوّلًا: فلظهور أنّ الشهادة على تفسيره أيضًا غير باق على ظاهره؛ بل فيه عدول عن غير ظاهر إلى ما يساويه، أو أخفى لظهور أنّ إنزال الشهادة في الكتب لا يكون شهادة حقيقة.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ شهادة الملائكة أعمّ من أن يكون فيما بينهم أو مع غيرهم من الثقلين، فتخصيصه بما بينهم خلاف الظاهر.

وأمّا ثالثًا: فلأن جعله أخبار الله تعالى بذلك ليقلّد العوام هذه الشهادة لا يفيد الإمكان استنباط الجاعل، أو من يقلّده فيه أنّ التوحيد مقبول بالتقليد، ولا يفيد لمن

---

١. الأنعام: ١٩.

٢. في المصدر: العلماء.

٣. حاشية عصام، المخطوط، ١٧٨.

لا يفهم ذلك المعنى البعيد عن الكلام المجيد.

وأمّا رابعًا: فلأنّه لو بنى على جعل الجاعل لا يفهم من الآية أنّ الشهادة على النفي مقبول لمن أحاط به، اللّهمّ إلّا أن يأتي بجعل آخر، نعم يمكن أن يفهم منها قبول الشهادة بالنفي في ضمن الإثبات؛ لكن إنفهام[١] ذلك لا يتوقّف على إفهام هذا الفاضل الجاعل، والإنصاف أنّه يمكن أن يجعل كفّارة هذه الهفوات ترحّمه آخرًا على صاحب الكشّاف، وإنقاذه عن ورطة تكفير التفتازاني إيّاه، ونحن قد بيّنا سابقًا أنّ المكفّر بذلك أولى، فافهم واستقم ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيله.

[معنى أُولوا العلم وشهادتهم على التوحيد]

قوله: ﴿وَأُولُوا ٱلْعِلْمِ﴾ بالإيمان بها والاحتجاج عليها إلى آخره.

أقول: نعم ما فعل المصنّف هاهنا[٢] من طيّ الأقوال الواقعة في تعيين أُولى العلم؛ لئلّا يظهر تعسّف أصحابه في بعضها، فإنّ بعضهم قال: المراد الأنبياء عليهم السلام، وقال بعضهم: هم الصحابة من المهاجرين والأنصار، وقال مقاتل: هم أحبار أهل الكتاب الذين آمنوا برسول الله صلى الله عليه وآله كعبد الله بن سلام، وقال السدّي والكلبي: إنّهم علماء المؤمنين[٣]، وفي تفسير أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد بأُولي العلم: أمير المؤمنين عليه السلام[٤]، بيانه[٥] قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ ٱلْكِتَابِ﴾[٦] فإنّه نزل فيه عليه السلام باتّفاق علماء الإسلام.

---

١. «م»: إفهام.

٢. «ه»: ـ هاهنا.

٣. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٥٨.

٤. **مناقب آل أبي طالب** ١/ ٢٤٤؛ **تفسير العيّاشي** ١/ ٦٦، ح ١٨ و١٩؛ **تفسير فرات الكوفي**، ٧٨، ح ٥١.

٥. «م»: بيان.

٦. الرّعد: ٤٣.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في المقام]

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره: و اگر آيه علماى اهل اسلام يا علماى اهل كتاب يا مهاجر و انصار صحابه را[١] محتمل باشد، حضرت امير راعليه السلام اولى‌تر كه اگر از صحابه شماريش رأس و رئيس ايشانست، و اگر از اهل البيت گويى اوّل و پيشواى ايشان است، و اگر از علماى ايمان[٢] گويى او مقدّم ايشانست، و اگر احبار اهل كتاب گويى او به كتاب ايشان ازيشان[٣] عالمتر است، كما قال: والله لو ثني لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وأهل الإنجيل بإنجيلهم وأهل الزبور بزبورهم وأهل القرآن بقرآنهم[٤]، و اين آيت در عطف او بر فرشتگان مانند آن اين است[٥] كه خداى تعالى گفت: ﴿**فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٦].

و مخالفان مانند اين تعسف نيز اختيار كردند در آنجا كه رسول دعوى كرد كه من فرستاده خدايم و او را همتا و انباز نيست، و مشركان گفتند: گواه تو برين دعوى كيست؟ گفت: بار خدايا اين كافران از من گواه مى‌خواهند، گفت: من گواه توام ﴿**وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ**﴾[٧]، باز كافران گفتند به يک گواه كار برنيايد، حق تعالى گفت: ﴿**وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ**﴾[٨] يعنى گواهى مى‌دهد با من آن كه علم كتاب نزد اوست، و آن پسر ابو طالب است، ديگر باره گفتند: ما خداى را نمى‌شناسيم، و گواهى پسر عمت

---

١. في المصدر: آيت.
٢. «م»: أهل ايمان.
٣. في المصدر: ايشان.
٤. **كشف المحجّة** لابن طاوس، ٥٨؛ **بصائر الدرجات**، ١٥٤؛ **الفصول المختارة** للمفيد، ٧٧ و ٢٢٢.
٥. «م»: آيت است.
٦. التّحريم: ٤؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤ / ٢٣٠ ـ ٢٣١.
٧. الرّعد: ٤٣.
٨. الرّعد: ٤٣.

نپذيريم كه از تو است، رسول عليه‌السلام گفت: هر چه انگشت بر آن نهيد گـواه مـن و مصدّق دعوى منست.

على قصب[١] الزمرّد شاهدات بأنّ الله ليس له شـــــريك

چه مخالفان درينجا نيز گفتند: كه مراد از ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ جهودانند، و موافقان گفتند: آنست كه جهودان از بيم تيغ او بعضى بدين درآمدند، و بـعضى بديم[٢] درآمدند، و طايفه قبول جزيه كردند، بى‌انصاف مردى كـه تـا او را گـواه نخوانى جهودى را اختيار كردى، و تا ولايت قضاى او را نگويى جهودى اختيار كردى، آن راكه رسول عليه‌السلام اقضى خواند، خواجه را برگ نيست كه به[٣] گواهيش بدارد، اگر خواهى و اگر نخواهى گواه است بر تو گواهى مقبول الشهاده، و حاكمى نافذ الحكم، ـ شعر ـ:

يا شاهد[٤] الله عليّ فاشهدي آمنت بـالواحـد ربّ أحـمد
من ضلّ في الدين فإنّي مهتدي[٥]

[معنى ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾]

قوله: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ مقيمًا للعدلّ في قسمه وحكمه.

كذا في الكشّاف، لكنّه فصّل في القسمين، حيث قال: مقيمًا للعدل فيما يقسم من الأرزاق والآجال ويثيب ويعاقب، وما يأمر به عباده من إنـصاف بـعضهم لبـعض والعمل على السوية فيما بينهم[٦]، انتهى.

---

١. في المصدر: قضب.
٢. في المصدر: به روى.
٣. «م، هـ»: ـ به.
٤. في هامش «ع، هـ»: المراد بالشاهد [«هـ»: بـ«شاهد الله»] هو عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام «١٢ منه».
٥. **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٢٩ ـ ٢٢٨.
٦. **الكشّاف** ١ /٤١٧.

قال الفاضل التفتازاني: جعل الباء للتعدية ولم يجعله من قبيل قام بالأمر إذا ثبت متلبّسًا به مباشرًا له على طريق الاستعارة من[1] القيام بمعنى الانتصاب مبالغة في تجنّب وصفه بصفات المخلوقين انتهى كلامه، وقد ذكر المحشّي الفاضل خلاصة في حاشيته ورضى به.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا لم نجد في كتب اللغة المعتبرة تفسير القيام بالانتصاب، وإنّما المذكور فيها تفسير الانتصاب بالقيام، ولم يفسّر[2] الانتصاب بأمر آخر يوجب الاحتراز عن إجرائه على الله تعالى، ولهذا جمع الفاضل النيشابوري بين التفسيرين فقال: معنى كونه ﴿**قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ**﴾ قائمًا بالعدل كما يقال: فلانٌ قائم بالتدبير، أي يجريه على سنن الاستقامة، أو مقيمًا للعدل فيما يقسم من الأرزاق والآجال[3]، إلى آخره.

والذي يظهر لي في وجه عدول صاحب الكشّاف عن إيراد الباء في صلة الإقامة إلى إيراد اللام، أنّه لمّا اختار تفسير قائمًا بقوله: مقيمًا لدلالته على الدوام والمواظبة كما أُشير إليه سابقًا في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ**﴾ لزم اختلاف الصلة في المفسَّر والمفسِّر لاختلاف البابين فيهما، فافهم.

قوله: وهو مندرج في المشهود به إذا جعلته صفة أو حالًا عن الضمير.

لا حالًا عن فاعل ﴿**شَهِدَ**﴾، لأنّه حنيئذ بيان حال الشاهد لا المشهود به حتّى يندرج تحت الشهادة، ولم يذكر المصنّف الشقّ الثاني إشارة إلى أنّ الأوجه ما ذكره كما وجّهه صاحب الكشّاف، حيث قال: إن جعل ﴿**قَآئِمًا**﴾ حالًا من ﴿**هُوَ**﴾ أوجه من جعله حالًا من ﴿**شَهِدَ**﴾ وكذا انتصابه على المدح، وذلك ليدخل قيامه بالقسط في حكم شهادة الله والملائكة وأُولي العلم كدخول الوحدانية[4]؛ لأنّها إذا كانت مؤكّدة

---

١. «ل»: عن.
٢. «ل»: لم يعتبر.
٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ١٢٧.
٤. **الكشّاف** ١/ ٤١٧.

لما شهد به كانت مشهودًا بها، وكذا إذا نصبه على المدح منه.

هذا ولا يخفى أنّ الظاهر من سوق الكلام أن يكون قائمًا بالقسط لبيان حال الشاهد والإشارة إلى اشتراط العدالة في الشهادة؛ لأنّه إذا اعتبر ذلك في شهادة الله تعالى وحكمه فاعتباره في الحاكم والشاهد من الناس أحوج وأولى، وعندي أنّ هذا الوجه أوجه، فتوجّه وافهم.

[علّة تكرير ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ في الآية]

قوله: [﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾]كرّر للتأكيد ومزيد الاعتناء بمعرفة أدلّة التوحيد والحكم به إلى آخره.

قال صاحب الكشّاف: فإن قلت: لم كرّر قوله: ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾؟ قلت: ذكره أوّلًا للدلالة على اختصاصه بالوحدانية فإنّه[١] لا إله إلّا تلك الذات المتميّزة، ثمّ ذكره ثانيًا بعد ما قرن بإثبات الوحدانية إثبات العدل للدلالة على اختصاصه بالأمرين كأنّه قال: لا إله إلّا هذا الموصوف بالصفتين، ولذلك قرن به قوله ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ لتضمّنها معنى الوحدانية والعدل[٢]، انتهى.

ومعنى قوله: للدلالة على اختصاصه بالأمرين، اختصاص الإلوهية بالذات المتّصفة بالأمرين التوحيد والقيام بالعدل[٣]، وحاصل الكلام هاهنا أنّ ﴿هُوَ﴾ في

---

١. في المصدر: وإنّه.

٢. **الكشّاف** ١/ ٤١٩.

٣. في هامش «ع، م، ه»: قال الشيخ الطبرسي: وإنّما كرّر قوله ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ لأنّه بيّن بالأوّل أنّه المستحقّ للتوحيد، لا يستحقّه سواه، وبالثاني أنّه القائم برزق الخلق وتدبيرهم بالعدل لا ظلم في فعله [**تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٥٨].
وروى الشيخ أبو الفتوح عن الصادق عليه السلام أنّه قال: الأوّل تقرير للتوحيد والثاني توقيف وتعليم أي قل ذلك [انظر: **روح الجنان وروح الجنان** ٤/ ٢٣٥، والتعريب من المصنّف].
وقيل: إنّ الأوّل كان بمنزلة الدعوى ولهذا قرنه بالشهادة، والثاني حكم بأنّ الشهادة وقعت في موضعها «١٢، منه رحمه الله».

قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ إشارة إلى الذات المتميّزة بالصفات الذاتية من العلم والقدرة والإرادة، والمقصود من هذا الكلام إثبات الوحدانية للذات المتميّزة، وقوله «هو» في قوله آخرًا لا إلٰه إلّا هو إشارة إلى الذات المتّصفة بالصفتين المذكورتين وهما التوحيد والقيام بالقسط، وذلك لأنّ الحال في المعنى خبر، فيكون الذات أوّلًا محكوم عليه بالصفتين، فلا ملاحظة هنالك لاتّصاف الذات المحكوم عليه بالصفتين، إذ المقصود إثبات الصفتين له تعالى.

وأمّا في الثاني فلمّا علم السامع اتّصاف الذات بالصفتين فلابدّ أن يكون «هو» إشارة إلى الذات المتّصفة بالصفتين، والمقصود إثبات المبالغة في إثبات التوحيد له تعالى، فلا يكون الكلام محض التكرار؛ لانضمام صفة العدل مع التوحيد، بخلاف الأوّل فإنّ فيه صفة التوحيد فقط، وأيضًا أثبت في الأوّل التوحيد للذات المتميّزة بصفات[1] الذات من غير ملاحظة اتّصافه بالتوحيد والعدل، وفي الثاني أثبت التوحيد للذات المتّصفة بالتوحيد والعدل مبالغة في ثبوت التوحيد له تعالى، وهذا كما يقال: زيد عالم فاضل، وليس العلم إلّا للذات المتصّفة بالعلم والفضل فلا يكون محض التكرار، لكن كان الظاهر أن يقول: للدلالة على اختصاص الأُلوهية و[2] التوحيد للذات المتّصفة بالصفتين؛ إذ يتبادر من قوله بحسب الظاهر أنّ المراد اختصاص الذات بالصفتين وليس كذلك، إذ ليس في الكلام ما يدلّ على حصره فيهما، لكن لما قال آخرًا لا إله إلّا الموصوف بالصفتين تبيّن المقصود، فتأمّل فإنّه من مزالّ الأقدام.

قوله: وهي دليل على فضل علم أُصول الدين إلى آخره.

---

١. «هـ»: لصفات.

٢. «هـ»: أو.

[دلالة الآية لإبانة فضل العلم والعلماء]

قال الشيخ الطبرسي ﵀: تضمّنت الآية الإبانة عن فضل العلم والعلماء؛ لأنّه سبحانه قرن العلماء بالملائكة، وشهادتهم بشهادة الملائكة، وخصّهم بالذكر؛ كأنّه لم يعتدّ بغيرهم، والمراد بهذا العلم التوحيد وما يتعلّق به من علوم الدين؛ لأنّ الشهادة وقعت فيه[١].

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِنْدَ ٱللهِ ٱلْإِسْلَامُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ ...﴾ (١٩)]

قوله: جملة مستأنفة مؤكّدة إلى آخره.

كذا في الكشّاف[٢]، وقال العلّامة الرازي: يعني مذيلة معترضة على أُسلوب قوله تعالى: ﴿**وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَٱتَّخَذَ ٱللهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا**﴾[٣] وإنّما كانت مذيلة لأنّ الشهادة بالوحدانية وبالعدل والعزّة والحكمة هي أُسّ الدين وقاعدة الإيمان، ولا شكّ أنّ الدين أعمّ من الاعتقاد الذي هو التصديق، ثمّ أنّ التذييل[٤] صدر بأنّ وخصّص بقوله عند الله وهو كناية عن رفعة المنزلة ثمّ التعريف في الخبر الذي هو الأسلام جاء لقصر المسند على المسند إليه.

قوله: [﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ﴾ من اليهود والنصارى، أو من أرباب الكتب المتقدّمة في دين الإسلام، فقال قوم: إنّه حقّ، وقال قوم: إنّه مخصوص بالعرب]، ونفاه آخرون مطلقًا.

---

١. **مجمع البيان** ٢/ ٢٥٨.

٢. انظر: **الكشّاف** ١/ ٤٢٠.

٣. النّساء: ١٢٥.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: التذيل هو تعقيب الجملة ليشتمل على معناها للتوكيد والاعتراض كما يكون في وسط كلامين يكون في آخر جملة كقوله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر» [**أمالي الصدوق**، ٢٥٤؛ **شرح الأخبار** للقاضي نعمان ١/ ١٩٥؛ **الاختصاص** للمفيد، ٣٢؛ **مسند أحمد** ٣/ ٢؛ **سنن ابن ماجة** ٢/ ١٤٤٠؛ **سنن الترمذي** ٥/ ٢٤٧] والاعتراض يشتمل التذييل ببعض تفسيراته، كما صرّح [«هـ»: صرّحوا] به «١٢، منه ﵀».

قال المحشّي الفاضل: هذا عديل، قال قوم: إنّه حقّ، فالأولى اتّصاله به[١].

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ قوله مطلقًا، صريح في التعميم، وأراد[٢] أنّهم نفوا كونه حقًّا بالنسبة إلى كلّ بني آدم، وكونه حقًّا بالنسبة إلى بعضهم كالعرب، فظهر أنّه عديل لكلا القولين وأنّ ما ذكره هذا الفاضل إنّما نشأ عن ذهوله من فائدة لفظ مطلقًا، لا يقال: إنّ نفي حقّيته في الكلّ يغني عن نفي حقّيته[٣] في البعض؛ لأنّ نفي الكلّ قد يكون بنفي البعض، فلا يحصل الاستغناء، تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ...﴾ (٢٠)]

قوله: [﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾] أخلصت نفسي وجملتي [له، لا أشرك فيها غيره].

قال الفاضل التفتازاني: يعني أنّ الوجه مجاز عن نفس الشيء وذاته؛ كما في ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٤] أو جملة الشيء تعبيرًا عن الكلّ بأشراف[٥] الأجزاء، واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّه لو كان القصد إلى ترديد المعنيين لقال: أخلصت نفسي أو جملتي[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ الظاهر أنّ النفس والجملة هاهنا مترادفان عطف أحدهما على الآخر بطريق عطف التفسير للتقرير، وقد تقرّر أنّ التفاوت بالإجمال والتفصيل فيما بين المترادفين جائز؛ كما قيل في الحدّ والمحدود والمرّ والحلو: الحامض، على ما حقّقه صدر المدقّقين[٧] في حواشيه على شرح الرسالة وغيره في غيرها، فعلى هذا لم[٨] لا يجوز أن يكون الترديد المذكور في كلام الفاضل التفتازاني بطريق

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٩.
٢. «م، هـ»: إرادة.
٣. «م»: حقيقيّة.
٤. الرّحمن: ٢٧.
٥. «م، هـ»: أشرف.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٩.
٧. «م»: المحقّقين.
٨. «ل، م»: ـ لم.

التصرّف تارة في المفهوم الإجمالي أعني النفس وتارة في التفصيلي[١] أعني الجملة، ولا يقتضي ذلك أن يكون لفظة «أو» مذكورًا في كلام المصنّف، كما لا يخفى على أنّ استعمال الواو بمعنى «أو» غير عزيز في الكلام.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـاَيَاتِ ٱللهِ وَيَقْتُلُونَ ...﴾ (٢١)]

قوله: وهم رضوا به وقصدوا قتل النبي ﷺ إلى آخره.

[وجه قوله تعالى بـ ﴿بَشِّرْهُمْ﴾ مع أنّ أسلافهم قتل الأنبياء]

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أنّه كيف قال تعالى ﴿بَشِّرْهُمْ﴾ وإنّما قتل الأنبياء أسلافهم فأجاب بوجهين:

حاصل الأوّل أنّهم رضوا بأفعالهم واقتدوا بأقوالهم فاحملوا معهم.

وحاصل الثاني أنّهم لمّا قصدوا قتل نبيّنا ﷺ والمؤمنين فقد اشتركوا مع أسلافهم في القتل، وقد قيل: معناه بشّر هؤلاء بالعذاب الأليم لأسلافهم.

وممّا ينبغي أن ينبّه عليه أنّ قوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ لا يدلّ على أنّ في قتل النبيّين ما هو حقّ؛ كما توهّمه بعض القاصرين؛ بل المراد بذلك أنّ قتلهم لا يكون إلّا بغير حقّ كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ ٱللهِ إِلٰـهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[٢] والمراد بذلك تأكيد النفي والمبالغة فيه كما يقال: فلان لا يرجى خيره والغرض في ذلك أنّه لا خير عنده على وجه من الوجوه كما قال أبو ذويب ـ شعر ـ:

متفلّق إنساؤها عن قانئ كالقرط صافٍ[٣] غيره لا يرضع[٤]

أي ليس له بقية لبن فيرضع، وعلى هذا فوصف القتل هاهنا بما لا بدّ أن يكون عليه من الصفة وهو وقوعه على خلاف الحقّ، وكذلك الدعاء في قوله تعالى:

---

١. «هـ»: التفصيل.

٢. المؤمنون: ١١٧.

٣. «هـ»: صاد.

٤. **المجازات النبوية** للشريف الرضي، ٣٤١.

﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ ٱللهِ إِلـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ وصفة بأنّه لا يكون إلّا من غير برهان.

[قوله تعالى: ﴿أُولـٰئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا ...﴾ (٢٢)]

قوله تعالى: ﴿حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْاٰخِرَةِ﴾.

المراد[١] بأعمالهم ما هم عليه من ادّعائهم التمسّك بالتوراة وإقامة شريعة موسى عليه السلام، وأراد ببطلانها في الدنيا أنّها لم تحقن دمائهم وأموالهم ولم ينالوا الثناء والمدح، وفي الآخرة أنّهم لم يستحقّوا بها مثوبة، فصارت كأنّها لم يكن؛ لأنّ حبوط العمل على ما مرّ مرارًا عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه الذي يستحقّ عليه الثواب والاجر والمدح وحسن الذكر، وإنّما ينحبط الطاعة حتّى يصير كأنّها لم يفعل إذا وقعت على خلاف الوجه المأمور به.

[قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى ٱلَّذِينَ اُوتُوا نَصِيبًا مِنَ ٱلْكِتَابِ ...﴾ (٢٣)]

قوله: وتنكير النصيب يحتمل التعظيم والتحقير.

[وجه تنكير ﴿نَصِيبًا﴾ في الآية]

والظاهر هو التحقير لأنّهم كانوا[٢] يعملون بعض الكتاب بل حرّفوا البعض وأبعدوه عن سمت الصواب، ولأنّ الوصول إلى كنه كلام الله متعذّر كما لا يخفى، وقد يقال: التعظيم هو الوجه؛ لأنّ المقام يقتضي تعيير[٣] اليهود وتوبيخهم وأنّهم مع وفور علمهم وتحصيلهم للنصيب[٤] العظيم يرتكبون هذا الأمر الذي يأنف منه كلّ جاهل غبي.

قوله: [﴿يُدْعَوْنَ اِلىٰ كِتَابِ ٱللهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ الداعي محمّد عليه الصلاة والسلام

---

١. «ل»: والمراد.
٢. «ه»: إنّما كانوا.
٣. «ل»: تعيّر.
٤. «م»: المنصب.

وكتاب الله القرآن، أو التوراة] لما روي أنّه ﷺ دخل مدراسهم إلى آخره.

فعلى هذه الرواية يكون الحكومة في أمر إبراهيم عليه السلام وأنّ دينه الإسلام والمدراس البيت الذي يدرس فيه القرآن وكذا مدارس اليهود.

قوله: وقيل: نزلت في الرجيم.

[شأن نزول الآية على ما رواه الطبرسي]

عطف من حيث المعنى على قوله: دخل مدراسهم إلى آخره، أي اختلف النبي ﷺ واليهود في أنّ الزاني المحصن هل يرجم أو يسّجم وجهه، وعلى هذا يكون الحكومة في أمر الرجم، قال الشيخ الطبرسي: روي عن ابن عبّاس أنّ رجلًا وامرأة من أهل خيبر زنيا، وكانا ذوي شرف فيهم، وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما، ورجوا أن يكون عند رسول الله رخصة في أمرهما، فرفعوا أمرهما إلى رسول الله فحكم عليهما بالرجم، فقال له النعمان بن أوفى وبحري بن عمرو: جرت علينا[١] يا محمّد ليس عليهما الرجم، فقال لهم رسول الله: «بيني وبينكم التوراة»، قالا[٢]: قد أنصفتنا، قال: فمن أعلمكم بالتوراة؟ قالوا: رجل أعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا، فأرسلوا إليه فقدم المدينة، وكان جبرئيل قد وصفه لرسول الله فقال له رسول الله: أنت ابن صوريا؟ فقال: نعم، قال: أنت أعلم اليهود؟ قال: كذلك يزعمون، قال: فدعا رسول الله بشيء من التوراة فيها الرجم مكتوب، فقال له: اقرأ، فلمّا أتى على آية الرجم وضع كفّه عليها وقرأ ما بعدها[٣]، فقال ابن سلام: يا رسول الله قد جاوزها، وقام إلى ابن صوريا ورفع كفّه عنها، ثمّ قرأ على رسول الله وعلى اليهود بأنّ المحصن والمحصنة إذا زنيا وقامت عليهما البيّنة رجما،

---

١. في المصدر: عليها. ٢. في المصدر: قالوا.

٣. في هامش «ع»: وقد مرّ أنّ اليهود كانوا يقولون: إنّ حكم الزاني المحصن أن يسحم وجهه «١٢، منه رحمه الله» [والسُحْم بضمّ السين وسكون الحاء: السواد].

فصعب[١] اليهود بذلك فنزلت هذه الآية[٢].

قوله: [وقرئ «لِيَحْكُمَ» على البناء للمفعول، فيكون الاختلاف فيما بينهم] وفيه دليل على أنّ الأدلّة السمعية حجّة في الأصول.

لأنّهم لمّا طعنوا في دينه عليه السلام بأنّه يدّعي موافقة إبراهيم عليه السلام، فلا يكون مع مخالفة لدين موسى عليه السلام حقًّا؛ لأنّ إبراهيم عليه السلام كان يهوديًا أراد إثبات حقّيته بما في التوراة، وهذا دليل سمعي كذا قيل.

وأقول: فيه بحث لا لما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه يحتمل أن يكون دليله في طلب التوراة إقامة المعجزة باطّلاعه على مواقع شهادة تورية على صحّة دينه مع كونه أُمّيًا[٣]، انتهى.

لأنّه مدخول بأنّ إقامة المعجزة على اطّلاعه بمعاني[٤] الكتب مع كونه أُمّـيًا لا يتوقّف على النظر في كتب التورية، فضلًا عن إطالة المسافة بالنظر إلى مواقع شهادة التورية على صحّة دينه، ففي هذا الاحتمال تطويل المسافة[٥] بلا طائل؛ بل لما أقول: وهو أنّه يحتمل أن يكون احتجاجه عليهم بالتورية بناء على ما علم من حالهم أنّهم يعتقدون كونها حجّة في الأُصول، فحاول إلزامهم بما تسلّموا[٦] حجّيته، وحينئذ لا يدلّ ذلك على كون تلك الأدلّة حجّة عند الرسول عليه السلام.

[قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا اَلنَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا ...﴾ (٢٤)]

قوله: بسبب تسهيلهم أمر العقاب إلى آخره.

---

١. في المصدر: فغضب.

٢. **مجمع البيان** ٢ / ٢٦٥.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٠.

٤. «هـ»: لمعاني.

٥. «م، هـ»: للمسافة.

٦. «ل، م»: سلّموا.

[بحث في الاغترار والاتّكاء على شفاعة الأنبياء]

قال صاحب الكشّاف: ﴿ذَٰلِكَ﴾ التولّي والإعراض بسبب تسهيلهم على أمر العقاب وطمعهم في الخروج من النار بعد أيّام قلائل كما طمعت المجبّرة[١] والحشوية ﴿وَغَرَّهُمْ[٢] فِى دِينِهِم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ من أنّ آباءهم الأنبياء يشفعون لهم كما غرّت أُولئك[٣] شفاعة رسول الله ﷺ في كبائرهم[٤].

أقول: يفهم من هذا أنّ المعتزلة ومنهم صاحب الكشّاف لا ينكرون شفاعة الأنبياء بالكلّية؛ بل إنّما ينكرون الاغترار والاتّكاء على ذلك، وهذا ممّا لا ينبغي المنازعة فيه؛ ضرورة أنّ شفاعة النبي ﷺ ليس ممّا ينال في كلّ كبيرة، كما روي من[٥] طريق الإمامية عن النبي ﷺ أنّه قال: «من فصّل بيني وبين آلي بـ«على» لم ينل شفاعتي»[٦]، فكيف يكون الحال فيما هو أكبر بأضعافه وأمثاله، كغصب منزلة آله وإيذاء بضعته وقتل بضعته بعد ارتحاله، وقد نطق لسان الغيب في هذا البيت المشهور على منواله ـ شعر ـ:

أترجو أُمّة قتلت حسينًا شفاعة جدّه يوم الحساب[٧]

بل قد اعترف به أيضًا المولى المتألّه قطب الدين الأنصاري الشافعي الأشعري الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة، حيث قال: «الكيّس من دان نفسه وعمل لما

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: أراد بالمجبّرة متكلّمي أهل السنّة القائلين بأنّه لا فاعل سوى الله، وبالحشوية أسلافهم من المحدثين القائلين بظواهر الأحاديث والأخبار «١٢».
٢. في هامش «ع، هـ»: أي في اليهود «١٢».
٣. في هامش «ع، هـ»: أي المجبّرة والحشويّة «١٢».
٤. **الكشّاف** ١/ ٤٢١.
٥. «هـ»: عن.
٦. **لوامع صاحبقراني** للمجلسي الأوّل ٦/ ٦٤٧؛ **الأسرار المرفوعة** للملّا علي القاري، ٣٣٩.
٧. **كامل الزيارات**، ١٦٠؛ **روضة الواعظين** للنيشابوري، ١٩٢؛ **مناقب أمير المؤمنين** عليه السلام للكوفي ٢/ ٥٨٢.

بعد الموت، والعاجز من اتّبع هواها، وتمنّى على الله الأماني»[1]، و زينهار كـه بـه خيال عفو و مغفرت[2]، و كذا و كذا دست در معصيت نگشايد كه ترتّب عقاب بر معصيت امرى است اصلى كه ظاهر حال آنست، و عفو و تجاوز احتمالى است كه چون آن نيز گاه مى‌باشد در مقام استيفاى بيان نخواسته‌اند كه ذكر آن اهمال كنند همچنان كه ظاهر حال كسى كه مار او را گزيد[3] موت است اگر چه گاه مى‌باشد كه نمى‌ميرد، امّا اين نه در آن مرتبه فراوانست كه شخصى دلير دست در دهن مار برد و خداى خشنود از بنده كه امروز را چنانچه هست بداند، والسلام على من اتّبع الهدى.

[قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَالِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ...﴾ (٢٦)]

قوله: [﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ﴾ الميم] عوض من «يا» ولذلك لا يجتمعان إلى آخره.

[بحث في كلمة «اللّهمَّ» وموارد استعمالها]

هذا إشارة إلى ما قاله الخليل وسيبويه في هذا التركيب وتـفصيله إنّ «اللّـهمّ» أصله يا الله، حذف حرف النداء وعوض عنه الميم المشدّدة[4]؛ لأنّهما لا يجتمعان في كلامهم، فعلم أنّ الميم في آخر الكلمة بمنزلة «يا» في أوّلها، والضمّة التي في الهاء ضمّة الاسم المنادى المفرد، والميم مفتوحة لسكونها وسكون الميم التي قبلها، واعترض عليه بأنّ الميم إنّما يزاد مخفّفة في مثل فم وائتم، وبأنّها اجتمعت مع «يا» في قول الشاعر ـ شعر ـ:

---

١. انظر: **أمالي الطوسي**، ٥٢٠؛ **سنن الترمذي** ٤ / ٥٤؛ **مسند أحمد** ٤ / ١٢٤.

٢. «هـ»: مغفرت است.

٣. «م»: گزيده.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال التفتازاني: وأوثر الميم لقربه من الواو التي هي حرف علّة، وشدد لكونه عوضًا عن الحرفين (في «ع»: من حرفين) «١٢، منه رحمه الله».

إنّي إذا ما حدث ألمّـا أقول يا اللّـهمّ اللّـهما

وقوله ـ شعر[١] ـ:

وما عليك أن تقولي كـلّما سـبّحت أو صـلّيت

يـا اللّـهمّا أردد[٢] عـلينا شـيخنا مسـلمًا

قال علي بن عيسى: هذا ليس بشيء؛ لأنّ الميم هـاهنا عـوض مـن حـرفين، فشدّدت كما قيل: قمتنّ وضربتنّ، لمّا كانت النون عوضًا عن حرفين فـي قـمتموا وضربتموا، فأمّا قمن وذهبن فالنون هناك عوض عن حرف واحد.

وأمّا البيت فإنّما جاز فيه ذلك[٣] لضرورة الشعر[٤]، مع أنّ الشاعر مجهول فتدبّر.

قوله: وقيل: أصله يا الله آمنّا بخير فخفّف [بحذف حرف النداء] إلى آخره.

هذا قول الفرّاء، وأيّده بأنّ مثله هلمّ فإنّ أصله هل أمّ، وأورد عليه بأنّه لو كان أصله ما ذكر لوجب العطف في قولنا: اللّهمّ لا تؤمّ[٥] عدوّنا بالخير، بأن يقال: ولا تؤمّ بعطف النهي على الأمر.

وأجاب عنه الأُستاذ النحرير ؒ في بعض تعليقاته: بأنّه لمّا عوّض الفعل عـن حرف النداء وجعل المجموع بمنزلة كلمة واحدة لم يعطف لئلّا يلزم بحسب الظاهر عطف الجملة على جزء الكلمة، انتهى ولنعم ما أفاد.

أقول: وبهذا يندفع أيضًا ما ذكره الفاضل التفتازاني من أنّ قول الفرّاء لا يصحّ في مثل قول القائل: اللّهمّ العنه وأهلكه، ووجه الدفع ظاهر.

وأمّا ما ذكره المحشّي الفاضل في دفعه من أنّ العنه[٦] بيان لخير كما في اللّهمّ

---

١. هو الفرّاء، انظر: **تفسير الثعلبي** ٣/ ٤١؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٢٥١.

٢. «م، هـ»: أُرددنا.

٣. «هـ، م» والمصدر: ذلك فيه.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٦٨ و٢٦٩.

٥. في هامش «ع»: أمّه: آهنگ كرد بروى، من باب نصر ينصر «١٢».

٦. «هـ»: العنية.

اغفر لنا؛ فإنّ «اغفر لنا» بيان لقوله آمنا بخير[1]، فمدفوع بأنّه مع بعده لا يحسم مادّة الإشكال؛ لعدم جريانه في مثل قولهم: اللّهم لا تؤمّ عدونا بالخير، ضرورة أنّ مفاده سؤال القائل به خيرًا لنفسه وعدم ذلك الخير، أو مطلق الخير لعدوّه، لا طلب خير يكون هو مجرّد جريان عدّه عن الخير.

وأيضًا لو كان ما يذكر بعد لفظ «اللّهمّ» من قولهم[2] لا تؤمّهم بالخير وقولهم العنه وأهلكه بيانًا لما هو المطويّ فيه من طلب الخير لجاز أن يقال: عظيم أو جليل أو خير عظيم أو خير جليل[3]، ونحو ذلك، لتكون صفة وبيانًا للخير المطوي فيه، والفرق بين ما هو بيان تمام الجملة وما هو بيان بعضها تحكّم، وأيضًا المفروض أنّهم إنّما ارتكبوا ذلك الحذف والإيصال لغرض حصول التخفيف والاختصار، فجعل المذكور بعده بيانًا له ينافي الغرض المذكور؛ بل يصير تكلّف ذلك الحذف والاختصار تطويلًا بلا طائل، فافهم هذا.

وأمّا التأييد فضعيف؛ لأنّ الأصل في هلّم عند الخليل هو أنّ حرف التنبيه وهي «ها» دخلت على لُمّ، لا ما زعمه الفرّاء.

قوله: بحذف حرف النداء ومتعلّقات الفعل وهمزته.

قال المحشّي الفاضل: الظاهر ترك قوله وهمزته لأنّ الهمزة سقطت في الدرج لا للتخفيف، وحمل الحذف على الحذف من الكتابة بعيد جدًّا[4]، انتهى كلامه.

أقول: العجب من هذا الفاضل أنّه مع كونه ممّن صرف عمره في الصرف والنحو لم يعرف قاعدة الصرف في هذه الكلمة، وذلك لأنّه من البين الذي لا يخفى على صبيان المكتب أنّ كلمة «أمّ» أمر مخاطب من قولك أمّه يأمّه[5] فالهمزة فيه فاء الكلمة ومن حرف أُصولها كالميم في مدّ، وهمزة الوصل إنّما تكون[6] زائدة، فكيف

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٠.
٢. «هـ»: قوله.
٣. «م»: ـ أو خير جليل.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٠.
٥. «م، هـ» زيادة: إذا قصده.
٦. «م، هـ»: يكون.

يقال: إنّ الهمزة سقطت للدرج لا للتخفيف، فتدبّر.

قوله: [﴿مَالِكَ الْمُلْك﴾] يتصرّف فيما يمكن التصرّف فيه تصرّف الملاك [فيما يملكون].

[معنى ﴿مَالِكَ ٱلْمُلْكِ﴾]

أقول: قد أنطق الله المصنّف هاهنا بالحقّ حيث قيّد تصرّفه تعالى بما يدلّ على أنّه لا يتصرّف إلّا بما يوافق العدل والحكمة ـ كما حقّقه أهل العدل ـ ولهذا اعترض عليه الخطيب المحشّي بأنّ الأولى حذف قوله كتصرّف الملاك، فإنّه تعالى يتصرّف في الأشياء كما شاء، لا كتصرّف الملاك، فإنّهم يتصرّفون تصرّفات مخصوصة لا يمكن لهم غيرها إمّا عقلًا أو شرعًا، وأمّا ما ذكره آخرًا في إصلاح العبارة فحقيق بأن ينشد عليه: ولن يصلح العطّار ما أفسد الدهر، فتدبّر.

قوله: وقيل: المراد من الملك النبوّة.

أقول: وكذا الإمامة، وهذا القول هو الصواب؛ لأنّ الكافر أو الفاسق وإن غلب أو ملك فليس ذلك بملك يؤتيه الله؛ لقوله سبحانه: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ**﴾[1] والمراد بالعهد الإمامة أو هي والنبوّة كما مرّ بيانه في سورة البقرة، وكيف يكون غلبة الظالم من إيتاء الله تعالى وقد أمر بقصر يده عنه وإزالة ملكه عنه، ولكن أهل السنّة لمّا حكموا بخالقية الله تعالى للمفاسد والشرور وحكموا بصحّة حكومة فراعنة بني أُمية وبني العبّاس وغيرهم من الفسّاق الذين غلبوا على أُمور الناس لمصلحة رأوها بالرأي والقياس جوّزوا تعميم إيتاء الملك لهؤلاء المتغلّبة الجائرة الأنجاس، والعجب من قوم يقولون أنّ ملك الدنيا بأمر الله تعالى يؤتى وينزع ويعطى ويمنع

---

١. البقرة: ١٢٤.

وأنّ ملك الدين والدنيا[١] وهو الإمامة بأيدينا وباختيارنا فمن اخترناه لذلك أعطيناه إيّاه ومن لا حرّمناه ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[٢].

قوله: [﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَـدِيرٌ﴾] ذكر الخير وحده لأنّه المقضي بالذات والشرّ مقضي[٣] بالعرض.

[ما أفاده الطبرسي في معنى ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ أحقّ من قول الفلاسفة]

هذا التعليل كما قيل: تشبّث بكلام الفلاسفة فإنّهم ذكروا أنّ الخير مقصود بالذات، والشرّ مقصود[٤] بالعرض، فإنّ النار مثلًا خلقت للنفع وأمّا إحراقها فـلم يـثبت إلّا بالقصد الأوّل، والشرّ داخل في القصد دخولًا بالتبع والعرض، فكان الأولى بـحال المصنّف أن يترك التشبّث بأذيال الفلاسفة، ويأتي بما ذكره الشيخ أبو علي الطبرسي من الإمامية، حيث قال: إنّما قال تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ وإن كان بيده كلّ شيء من خير وشرّ[٥]؛ لأنّ الآية تضمّنت إيجاب الرغبة إليه، فلا يحسن في هذه الحـالة إلّا ذكر الخير؛ لأنّ الترغيب لا يكون إلّا في الخير[٦]، ولا يتوهّم أنّ معنى كون الشرّ بيده أنّه فاعل له؛ بل معناه أنّه لو رأى المصلحة في دفعه لدفعه، وإنّما قلنا: إنّ الأولى بحال المصنّف ذلك؛ لأنّ جمهور أصحابه قد أطالوا لسان مؤلّفاتهم بتشنيع المعتزلة في تشبّثهم بأذيال الفلاسفة، فلا ينبغي له أن يأتي بما شنّع على إتيان غيره به؛ كما قال الشاعر ـ شعر ـ:

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: إشارة إلى أنّ الإمامة برئاسة عامّة في الدين والدنيا كما عـرّفه بـه الفاضل القوشجي في شرح التجريد «١٢، منه».

٢. النبأ: ٤ ـ ٥.

٣. «م»: مقتضى.

٤. «هـ»: مقضي.

٥. في المصدر: الخير والشرّ.

٦. **تفسير مجمع البيان ٢ / ٢٧١.**

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم[١]

وإنّما قلنا: كان الأولى بحاله ذلك، ولم نقل الصواب؛ ذلك لأنّ مخالف[٢] الإمامية أيضًا عند أصحابه أمر مهم ضروري حتّى أنّهم كثيرًا ما يتركون السنن والمستحبّات بمجرّد إتيان الإمامية ويقولون: إنّ سنّة النبي ذلك؛ لكنّا عدلنا عنه رغمًا للرفضة، ومن العجب أنّهم مع تركهم للسنّة يسمّون أنفسهم أهل السنّة، ويطعنون على غيرهم من المسلمين بأنّهم من أهل البدعة، والحاصل أنّ التشبّث بأذيال الإمامية وإن كان محذورًا عندهم أيضًا لكنّه أسهل من التشبّث بأذيال الفلاسفة؛ لأنّ كفر الفلاسفة متّفق عليه فيما بينهم وتكفير الإمامية ممّا اختلفوا فيه؛ بل القائل به طائفة من الجهال، والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: إذ لا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمّن خيرًا كلّيًا.

قال المحشّي الفاضل: لا يخفى أنّه لا يدلّ على أنّ الشرّ مقضي بالعرض لأنّه يجوز أن يكون المقضي وجود شيء بل عدم شيء[٣]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المصنّف لم يستدلّ على كون الخير مقضيًا بالذات بأنّه وجود أو موجود؛ بل قال: إنّه لا يوجد أي لا يتحقّق ما لم يتضمّن خيرًا كلّيًا، وأين هذا من ذاك، ثمّ أورد هذا الفاضل على نفسه ما لا يحصل له؛ وأجاب عنه بما لا طائل تحته؛ فتأمّل فيه.

قوله: أو لأنّ الكلام وقع فيه؛ إذ روى إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: فيه أيضًا بحث ولا يدلّ ما رواه عليه؛ لأنّ تعجّب المنافقين لم يكن من مجرّد وجدان المؤمنين الملك بل في نزع الملك من القياصرة

---

١. **شرح الرضي على الكافية** ٤/٧٥؛ **مجمع الأمثال** للميداني ٢/١٦٤؛ **كتاب سيبويه** ٣/٤٢.

٢. «ل»: مخالفة.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨١.

والأكاسرة وأمثالهم أيضًا مع بعدهم عن الشرك[١] بعد المؤمنين عن الخير[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المصنّف لم يقل إنّ الكلام وقع في الوجود والحصول حتّى يعترض عليه بأنّ تعجّب المنافقين لم يكن من مجرّد حصول الملك ووجدانه في يد المؤمنين؛ بل من نزعه وإعدامه عن أيدي القياصرة والأكاسرة، بل قال: إنّ الكلام وقع في الخير المرجوّ حصوله للمؤمنين سواء عبّر عنه بوجوده وحصوله للمؤمنين أو بنزعه[٣] عن الكفّار والمنافقين، وبون ما بينهما بيّن، ثمّ لا يخفى ما في عبارته من القصور وإيهام أنّ الواقع اتّصاف المؤمنين بالشرور، فقد كان الصواب أن يقول: مع زعمهم لبعدهم عن الشرك زعمهم بعد المؤمنين عن الخير؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿ تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ...﴾ (٢٧)]

قوله: [وإيلاج الليل والنهار: إدخال أحدهما في الآخر] بالتعقيب.

أي بأن يدخل أحدهما في الآخر بإتيانه بدلًا منه في مكانه.

قوله: أو الزيادة والنقص[٤].

أي بأن ينقص من الليل فجعل ذلك النقصان زيادة في الليل على قدر طول النهار وقصره، ومن العجائب أنّ المحشّي الفاضل قد اشتهر منه أنّه لم يوافق سليقته لتحصيل علم الهيئة حتّى أنّه لمّا ابتدء بقراءة الرسالة الفارسية القوشجية على المولى فصيح الدين الدشتبياضي ووصل إلى بحث التعديلات ظهر له عجزه وقصور فهمه عن إدراك تلك المباحث وترك القراءة، ومع هذا قد حاول هاهنا إظهار الوقوف على مسائل علم الهيئة فقال: جعل الإيلاج بمعنى الزيادة والنقصان لا يشمل الليل والنهار في خطّ الاستواء فإنّهما متساويان فيه أبدًا[٥]، انتهى.

---

١. «م»: الشركة.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨١.
٣. «م، هـ»: نزعه.
٤. «م، هـ»: والنقصان.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨١.

وأقول: بطلانه ممّا لا يخفى على المبتدي في علم الهيئة؛ لأنّ هذه المساواة ممّا استنبطه الحكماء عن دلائلهم الرصدية ظنًّا وتخمينًا؛ كما صرّحوا به ولم يدعوا المساواة الحقيقي بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان أصلًا ولو بدقيقة وقد صرّح شارح الچغميني بأنّ القول بالاستواء تقريبي لا تحقيقي وبيّن ذلك بما لا يسعه المقام.

قوله: وإخراج الحيّ من الميّت وبالعكس إنشاء الحيوانات من موادها وإماتتها.

[معنى إخراج الحيّ من الميّت وبالعكس]

قال المحشّي الفاضل: إخراج الميّت من الحيّ بمعنى إماتة الحيوان يستدعي أن يجعل إخراج الحيّ من الميّت بمعنى إحياء الجسم الذي لا حياة فيه، لا بمعنى إنشاء الحيوان من موادها[١].

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ إنشاء الحيوان من موادها وهي النطفة التي لا حياة لها مساوق لإحياء الجسم الذي لا حياة فيه، فالمناقشة إنّما هي في ظاهر العبارة وهي سهلة عند المحصّلين.

قوله: أو إنشاء الحيوان من النطفة.

فإنّها ميتة بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ﴾[٢] وكذلك الحال في إخراج الدجاجة من البيضة والبيضة من الدجاجة.

[قوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ اَوْلِيَاۤءَ ...﴾ (٢٨)]

قوله: [نهوا عن موالاتهم لقرابة أو صداقة جاهلية ونحوهما، حتّى لا يكون حبّهم وبغضهم إلّا في الله] أو عن الاستعانة بهم في الغزو إلى آخره.

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٨١.
٢. البقرة: ٢٨.

[بحث في استثناء مؤلّفة القلوب عن هذه الآية]

لايقال: إنّ مؤلّفة القلوب كانوا طائفة من الكفّار يستعان بهم على جهاد من يليهم من الكفّار، وسهمهم ثابت في الصدقات بعد النبي صلى الله عليه وآله أيضًا عند الشافعي وأحمد والجبّائي، وهو المروي عن الإمام الباقر عليه السلام، ويدلّ عليه إطلاق آية الصدقات، وتظافر الأخبار والروايات على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يعتمد تأليفهم إلى أن مات، ولا نسخ بعده إجماعًا، فكيف قال المصنّف: إنّ الآية المذكورة نهى عن الاستعانة بالكفّار في الغزو إلى آخره، لأنّا نقول: إنّ الاستثناء الآتي بقوله تعالى: ﴿**إِلَّآ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقىٰةً**﴾ يدفع ذلك.

إن قيل: لا اتّقاء عن الكفّار الذين يستعان بهم على من يليهم منهم وإنّما الاتّقاء عمّن يليهم فكيف يندفع الإشكال بالاستثناء المذكور.

قلت: الاتّقاء عنهم أيضًا ممكن لاحتمال أن يخاف منهم إنّهم لو لم يتآلفوا لعاونوا من يليهم ويوجب ذلك غلبة الكفّار على المسلمين.

قوله: [﴿مِنْ دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾] إشارة إلى أنّهم الحقيق[1] **بالموالاة** إلى آخره.

يعني ليس النهي مقيّدًا بكونه ﴿**مِنْ دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾ حتّى يكون المفهوم جواز اتّخاذ الكفّار أولياء مع ولاية المؤمنين؛ بل الإشارة إلى أنّ الحقيق بالموالاة هم المؤمنون.

واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّ مقتضى هذه النكتة أن يقال: مع وجود المؤمنين لا أن يقال من دون المؤمنين[2]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا سلّمنا أنّ النكتة المذكورة يقتضي أن يقال: لا يتّخذوا المؤمنون الكافرين أولياء مع وجود المؤمنين لكن منع عنه الاستثناء الآتي بقوله تعالى: ﴿**إِلَّآ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقىٰةً**﴾، فإنّ التقية من الكفّار ومن يحذو حذوهم لا يختصّ

---

١. في المصدر: الأحقّاء.

٢. حاشية عصام، المخطوط، ١٨١.

بحال وجود المؤمنين بل هو أعمّ من ذلك؛ كما لا يخفى.

[موالاة المتعادمين لا يجتمعان]

قوله: [﴿فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ أي من ولايته في شيء يصحّ أن يسمّى ولاية] فإنّ موالاة[١] **المتعادمين لا يجتمعان** إلى آخره.

اعلم أنّه كما لا يجتمع موالاة الله تعالى مع موالاة الأضداد[٢] من الأوثان والأصنام والعابدين لها بل لابدّ في الاتّصاف بموالاته[٣] من نفي هؤلاء، والبراءة عنها كذلك لا يجتمع موالاة النبي ﷺ، و[٤] الإقرار بنبوّته مع موالاة أضداده ومعانديه كمسيلمة الكذّاب والاسود العنسي وأبي جهل وأبي لهب وأضرابهم من المتنبّئين في زمانه والجاحدين لنبوّته والمنكرين لشأنه، وكذا لا يجتمع موالاة أمير المؤمنين عليه السلام إلّا مع البراءة من أعدائه والغاصبين لحقّه والناكثين لعهده والقاسطين والمارقين عن متابعته، فقد روي أنّ رجلًا قال لأمير المؤمنين عليه السلام: أنا أحبّك وأتوالى عثمان، فقال له: «أمّا الآن فأنت أعور، فإمّا أن تعمى وإمّا أن تبصر»[٥].

ولعمري ما ودّك من توالى ضدّك، ولا أحبّك من صوب غاصبك، ولا أكرمك مكرم من هضمك، ولا عظّمك معظم من ظلمك، ولا أطاع الله فيك مفضّل أعاديك، ولا اهتدى إليك مضلل مواليك، النهار فاضح، والمنار واضح، أطف المصباح فقد طلع الصباح[٦].

---

١. في المصدر: موالاتي.
٢. «م»: أضداده.
٣. «م»: تعالى.
٤. «م»: وصحّة.
٥. **مستطرفات السرائر** (باب النوادر)، ٢٦٧.
٦. **التعجّب من أغلاط العامّة** لأبي الفتح الكراجكي، ١١٢.

[معنى التقيّة]

قوله: وقرأ يعقوب «تقية».

وعلى كلّ تقدير يكون معنى الآية: إلّا أن يكون الكفّار غالبين والمؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه ومداراتهم تقية منهم، و[١] دفعًا عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك، ففيها دلالة على أنّ التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس كما ذهب إليه الإمامية، والمراد بها كما أشرنا إليه إظهار موافقة أهل الخلاف فيما يدينون به خوفًا.

والأصل فيه قبل إجماعهم ما اشتهر من أقوال أهل البيت عليهم السلام وأفعالهم، ويدلّ عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[٢] فإنّ إظهار الحقّ إذا أفضى إلى التهلكة يكون منهيًّا[٣] عنه بمقتضى الآية فيجب التقية، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[٤] إنّ معناه أعملكم بالتقيّة[٥].

وأمّا الأخبار والآثار الدالّة على ذلك فكثيرة منها أنّ يوسف عليه السلام قد أخفى حرّيته عند بيع إخوته إيّاه؛ لخوفه عن[٦] أن يؤدّي ذلك إلى قتله.

ومنها أنّ النبي صلى الله عليه وآله محا اسمه يوم الحديبية، وأعطاهم أُمورًا هو محارب عليها في الباطن وهو في مرتبة التقية[٧].

ومنها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ونقله شارح الوقاية في كتاب الحجّ من أنّه قال النبي صلى الله عليه وآله لعائشة: «لولا أنّ قومك حديث عهد بالكفر وأخاف أن

---

١. «م، ل»: ـ و.
٢. البقرة: ١٩٥.
٣. «ه»: منفيًا.
٤. الحجرات: ١٣.
٥. **الهداية** للصدوق: ٥٢؛ **كمال الدين وإتمام النعمة**، ٣٧١؛ **كفاية الأثر** للخزّاز القمي، ٢٧٤.
٦. «ل»: ـ عن.
٧. **كنز العرفان في فقه القرآن** للمقداد السيوري ١/ ٣٩٤.

ينكر قلوبهم لأمرت بالبيت، فهدم فأدخلت فيه ما أُخرج عنه، وجعلت لها بابين بابًا شرقيًا وبابًا غربيًا، فبلغت به أساس إبراهيم عليه السلام»[١]، انتهى.

ولا يخفى دلالته على أعمال النبي صلى الله عليه وآله للتقية بكفّه عن إصلاح بيت الله الحرام.

ومنها ما ذكره قاضي خان الحنفي في فتاويه: من أنّ إبراهيم النخعي كان يتكلّم عند وقت الخطبة فقيل له في ذلك فقال: إنّي صلّيت الظهر في داري ثمّ رُحت إلى الجمعة تقية[٢].

ومنها ما ذكره جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من أنّه كتب المأمون إلى نائبه في أشخاص سبعة أنفس وهم محمّد بن سعد كاتب الواقدي ويحيى بن معين وأبو خيثمة وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون وإسماعيل بن داود وإسماعيل بن أبي مسعود وأحمد بن إبراهيم الدورقي، فأشخصوا إليهم[٣] فامتحنهم بخلق القرآن فأجابوه، فردّهم من الرقّة إلى بغداد وسبب طلبهم أنّهم توقّفوا أوّلًا ثمّ أجابوه تقية[٤]، انتهى[٥].

ومنها أنّ صاحب الكشّاف قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[٦]: إنّ أبا حنيفة كان يفتي سرًّا بوجوب نصرة زيد بن علي بن الحسين وحمل المال إليه والخروج معه على اللص المتغلّب المسمّى بالإمام والخليفة كالدوانقي وأشباهه، حتّى قالت له امرأة: أشرت إلى ابني بالخروج مع إبراهيم وقد قتل فقال لها: يا ليتني مكان ابنك[٧].

ويعلم[٨] من هذا أنّه لم يكن يظهر الفتوى خوفًا وتقية، وقد ذكر علماء الجمهور

---

١. **مسند أحمد** ٦/ ٢٣٩؛ **صحيح البخاري** ٢/ ١٥٦.

٢. **البحر الرائق** لابن نجيم المصري ٢/ ٢٦٠. ٣. في المصدر: إليه.

٤. **تاريخ الخلفاء**، ٣٣٥ ـ ٣٣٦. ٥. «ع، ل، هـ»: ـ انتهى.

٦. البقرة: ١٢٤. ٧. **الكشّاف** ١/ ٣٠٩.

٨. «م»: نعلم.

في كتب الأُصول والفرائض أنّ الصحابة قالوا لابن عبّاس أو لابن مسعود: هلّا أظهرت بطلان العول[١] في زمان عمر؟ فقال: لدرّته، أو قال: كان رجلًا مهيبًا خفته[٢]، فظهر أنّ كتمان الحقّ خوفًا وتقية قد كان سيرة للسلف.

ومنها ما رواه الفقيه أبو الليث السمرقندي الحنفي في بستانه عن عائشة: أنّ رجلًا استأذن على رسول الله ﷺ فقال: ائذنوا له فبئس ابن العشيرة، فلمّا دخل ألان له القول فقلت: يا رسول الله قد قلت ما قلت ثمّ ألنت له القول، فقال: «إنّ شرّ الناس منزلة يوم القيامة من يكرمه الناس اتّقاء فحشه»[٣].

وروي عن أبي الدرداء أنّه قال: إنّا لنكشير[٤] في وجوه أقوام وإنّ قلوبنا لتلعنهم[٥].

ومنها اتّفاق العقلاء في مبحث حسن الأفعال وقبحها على أنّ الصدق إذا كان ضارًا مؤدّيًا إلى قتل النبي الهارب عن العدوّ مثلًا وجب عقلًا العدول إلى الكذب كتمانًا لسرّه، وهذا صريح في تجويز التقية، وأصرح منها قول الصادق عليه السلام: التقية ديني ودين آبائي[٦]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: فأمّا السبّ فسبّوني، فإنّه لي زكاة ولكم نجاة[٧]، وقولهم عليهم السلام: «تسعة أعشار الدين التقية»[٨]، وقولهم: «من لا تقية له لا

---

١. «م»: القول.
٢. «هـ»: خفية؛ **المبسوط** للسرخسي ١٦/ ٧٩؛ **المستصفي** للغزّالي، ١٥١؛ **البحر المحيط** للزركشي ٣/ ٥٦١.
٣. **مسند أحمد** ٦/ ٣٨؛ **صحيح البخاري** ٧/ ٨١؛ **صحيح مسلم** ٨/ ٢١.
٤. «م»: لنكشر.
٥. **صحيح البخاري** ٧/ ١٠٢؛ **عيون الأخبار** لابن قتيبة الدينوري ٣/ ٢٨.
٦. **المحاسن** ١/ ٢٥٥؛ **رسائل الكركي** ٢/ ٥١.
٧. **رسائل الكركي** ٢/ ٥١؛ **نهج البلاغة**، الخطبة ٥٧.
٨. **نضد القواعد الفقهية** للمقداد السيوري، ٢٦٩.

دين له، إنّ الله يحبّ أن يعبد سرًّا كما يحبّ أن يعبد جهرًا»[١]، وقولهم: «امضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا»، وكتب الكاظم عليه السلام إلى علي بن يقطين بتعليمه كيفية الوضوء على ما عليه الجمهور، فتعجّب من ذلك ولم يسعه الامتناع، ففعل ذلك أيّامًا فسعي به إلى هارون الرشيد بسبب المذهب، فشغله يومًا بشيء من الديوان في داره وحده، فلمّا حضر وقت الصلاة تجسس عليه فوجده يتوضّأ كما أُمر، فتبرى[٢] عنه الخليفة واعتذر إليه، فكتب إليه بعد ذلك الإمام عليه السلام أن توضّأ كذا وكذا، ووصف له الوضوء الصحيح، وفتاوي أهل البيت عليهم السلام مشحونة بالتقية وهو أعظم أسباب اختلاف الأحاديث[٣] المروية عنهم.

[تحقيق في قول الإمامية في التقيّة]

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الإمامية ذهبوا إلى أنّ التقية جائزة في الأقوال[٤] كلّها عند الضرورة، وربّما وجبت فيها لضرب[٥] من اللطف والاستصلاح، وليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمن ولا فيما يعلم أو يغلب على الظنّ، إنّه استفساد في الدين[٦].

قال الشيخ المفيد رحمه الله: إنّها قد تجب أحيانًا وتكون فرضًا، وتجوز أحيانًا من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل من تركها، وقد تكون تركها أفضل، وإن كان فاعلها معذورًا أو معفوًا عنه متفضّلًا عليه بترك اللوم عليها[٧].

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي طيّب الله مشهده: ظاهر الروايات يدلّ على أنّها واجبة عند الخوف على النفس، وقد روى رخصة في جواز الإفصاح بالحقّ

---

١. **نضد القواعد الفقهية** للمقداد السيوري، ٢٦٩.
٢. في المصدر: فسرى.
٣. **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ٢ /١٥٦ـ١٥٧.
٤. في **تفسير المجمع**: الأحوال.
٥. «هـ»: ضرب.
٦. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٢٧٣ ـ ٢٧٤.
٧. **أوائل المقالات**، ١١٨.

عنده[١]، روى الحسن أنّ مسيلمة الكذّاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ فقال لأحدهما: أتشهد أنّ محمّدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أنّي رسول الله؟ فقال: نعم، ثمّ دعا بالآخر فقال: أتشهد أنّ محمّدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أنّي رسول الله؟ فقال: إنّي أصمّ، قالها ثلاثًا كلّ ذلك يجيبه بمثله، فضرب عنقه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «أمّا هذا المقتول فمضى على صدقه وتقيّته وأخذ بفضيلة فهنيئًا له، وأمّا[٢] الآخر فقبل رخصة الله، فلا تبعة عليه»، فعلى هذا يكون التقية رخصة والإفصاح بالحقّ فضيلة[٣].

[أدلّة المخالف على بطلان التقيّة وردّها]

واحتجّ المخالف على بطلان التقية بأنّها نفاق؛ لأنّ كلّ واحد منهما إبطان أمر وإظهار خلافه دفعًا للضرر والنفاق حرام، وبأنّها[٤] لو جازت لجاز على الأنبياء إظهار كلمة الكفر تقية، واللازم كالملزوم في البطلان.

وأُجيب عن الأوّل بالفرق بينهما، بأنّ النفاق إبطان الكفر واعتقاده وهو حرام، والتقية إبطان الإيمان واعتقاده، وعن الثاني بأنّه خارج بالإجماع[٥] ولأنّا لا نسلّم أنّه لو جاز لجاز على الأنبياء؛ لإمكان اختصاصهم بعدم الجواز؛ لفائدة هي إظهار الدين فإنّه لو جاز عليهم ذلك لكان أولى الأوقات به ابتداء الدعوة لكثرة الأعداء والمنكرين فيلزم عدم الدين بالكلّية وفساده ظاهر.

وإن سئل عن الفرق بين التقية والمداهنة التي هي معصية لقوله تعالى ﴿**وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ**﴾[٦].

قلنا: الفرق بينهما أنّ الثاني تعظيم غير المستحقّ لاجتلاب نفعه، أو لتحصيل

---

١. في المصدر: عندها.
٢. «ع»: ـ أمّا.
٣. **التبيان في تفسير القرآن** ٢ / ٤٣٥.
٤. في المصدر و«م، هـ»: لأنّها.
٥. **كنز العرفان** ١ / ٢٩٤.
٦. القلم: ٩.

صداقته كمن يثني على ظالم بسبب ظلمه، ويصوّره بصورة العدل، أو مبتدع على بدعته ويصوّرها بصورة الحقّ، والتقية مجاملة الناس بما يعرفون وترك ما ينكرون، حذرًا من غوايلهم، كما أشرنا إليه[١].

فإن قيل: العبادات المشوبة بالتقية لا يكاد يخرج عن الرياء فإنّه ليس أمرًا زائدًا على قصد مدح الرائي أو الانتفاع به أو دفع ضرره؟

قلنا: أصل العبادة واقع على وجه الإخلاص، وما فعل منها تقية فإنّ له اعتبارين: بالنظر إلى أصله وهو قربة، وبالنظر إلى ما طرأ وهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره، أمّا لو فرض إحداثه صلاة مثلًا تقية فهومن باب الرياء[٢]، فتدبّر.

[ما أفاده النيسابوري في التقيّة]

وممّا ينبغي أن ينبّه عليه أنّ المخالف في ذلك إنّما هو بعض القاصرين والمعاندين من الجمهور، وأمّا العلماء المنصفين[٣] منهم فقد وافقوا الإمامية فيه، يرشدك إلى ذلك كلام الفاضل النيشابوري في تفسيره، حيث قال: وللتقية عند العلماء أحكام: منها: إذا كان الرجل في قوم كفّار يخاف منهم على نفسه جاز له أن يظهر المحبّة والموالاة؛ ولكن بشرط أن يضمر خلافه ويعرّض في كلّ ما يقول ما أمكن، فإنّ التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلب.

ومنها: أنّها رخصة فلو تركها كان أفضل؛ لما روى الحسن أنّه أخذ مسيلمة الكذّاب رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ إلى آخر الرواية، ونظير هذه الآية ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾[٤].

---

١. **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ٢ /١٥٥؛ **نضد القواعد** للفاضل المقداد، ٢٦٨.

٢. **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ١ /٧٦؛ **نضد القواعد** للفاضل المقداد، ١٧٠.

٣. «هـ»: المصنّفين.

٤. النّحل: ١٠٦.

ومنها: [أنّها] إنّما يجوز[١] فيما يتعلّق بإظهار الموالاة والمعاداة، وقد يجوز[٢] أيضًا فيما يتعلّق بإظهار الدين، فأمّا الذي يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال وشهادة الزور وقذف المحصنات واطّلاع الكفّار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتّة.

ومنها أنّ الشافعي جوّز التقية بين المسلمين كما جوّزها بين الكافرين محاماة[٣] على النفس.

ومنها: إنّها جائزة لصون المال على الأصحّ كما أنّها جائزة لصون[٤] النفس لقوله ﷺ: حرمة مال المسلم كحرمة دمه[٥]، ومن قتل دون ماله فهو شهيد[٦]، ولأنّ الحاجة إلى المال شديدة، ولهذا يسقط فرض الوضوء ويجوز الاقتصار على التيمّم إذا بيع الماء بالغبن، قال مجاهد: كان هذا في أوّل الإسلام فقط لضعف المؤمنين، وروي عن الحسن أنّه قال: التقية جائزة إلى يوم القيامة، وهذا أرجح عند الأئمّة[٧]، انتهى كلامه.

[ما أفاده فخر الدين الرازي في التقيّة]

وقال فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ**﴾ الآية أنّ قول الحسن أولى لأنّ دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان[٨]. انتهى والحمد لله على الاتّفاق والاتّقاء[٩] عن[١٠] المداهنة والنفاق.

١. في المصدر: تجوز.
٢. في المصدر زيادة: أن تكون.
٣. في «م، ل، هـ»: محاباة.
٤. «م»: على صون.
٥. **مسند أحمد** ١/ ٤٤٦.
٦. **الكافي** ٥/ ٥٢؛ **دعائم الإسلام** ٢/ ٤٧٨، ح ١٧١٥؛ **سنن الترمذي** ٢/ ٤٢٥، ح ١٤٣٩.
٧. **تفسير النيشابوري** ٢/ ١٤٠ ـ ١٤١.
٨. **تفسير الرازي** ٨/ ١٤.
٩. «ل»: لاتّقاء.
١٠. «م»: من.

قوله: كن وسطًا وامش جانبًا.

قيل: أي ليكن جسدك مع الناس وقلبك في حظيرة القدس.

وقال العلّامة الرازي: أظنّ أنّ المراد بذلك كن بين الناس ظاهرًا وخالفهم باطنًا إذا خالفوا الحقّ انتهى وهو أوفق بمعنى التقية كما لا يخفى.

قوله: وذكر النفس؛ ليعلم أن المحذر منه عقاب يصدر منه إلى آخره.

قال فخر الدين الرازي: والفائدة في ذكر النفس أنّه لو قال: ويحذّركم الله لم يفد[1] أنّ الذي يريد التحذير منه عقاب يصدر من الله أو من غيره، فلمّا ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم أنّ [العقاب] الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب، وأنّه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه[2].

[قوله تعالى: ﴿قُلْ اِنْ تُخْفُوا مَا فِى صُدُورِكُمْ اَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ ...﴾ (٢٩)]

قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْاَرْضِ﴾ فيعلم سرّكم وعلنكم.

قال المحشّي الفاضل: فيه إشارة إلى أنّ قوله تعالى: ﴿**وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْاَرْضِ**﴾ بمنزلة الدليل على معرفة السرّ والعلن، ولا يخفى أنّه حينئذٍ لا يناسب الوصل[3] انتهى.

أقول: فيه نظر؛ إذ الظاهر أنّ قوله: ﴿**وَيَعْلَمُ**﴾ عطف على جزاء الجملة الشرطية السابقة وهو قوله: ﴿**يَعْلَمْهُ ٱللّٰهُ**﴾، وكونه دليلًا إنّما هو بالنسبة إلى المدّعي المدلول عليها بمجموع الشرط والجزاء، فالمتّحدان في جهة التضايف أعني الدالّية والمدلولية، ليسا بمتعاطفين فيما نحن فيه، والمتعاطفان ليسا بمتضايفين، نعم لو قيل: إنّ الحكم في الجملة الجزائية ولا حكم بين الشرط والجزاء كما هو عند السكّاكي

---

١. في المصدر: لا يفيد.

٢. **تفسير الرازي** ٨/ ١٤ ـ ١٥.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨١.

على زعم الفاضل التفتازاني لتوجّه ذلك، ولو سلّم فنقول: إنّ الحالة المقتضية لكمال الانقطاع هي عدم الجامع الملتفت إليه[١] سواء كان هذا العدم بانتفاء أصل الجامع أو بانتفاء الالتفات إليه، وعلى هذا يجوز أن يكون الجامع هاهنا وهو التضايف غير الملتفت[٢] إليه، ولو سلّم ذلك فنقول: من البيّن أنّ مطلق الاتّصال والمناسبة والارتباط لا يوجب الفصل، ضرورة وجوب الاتّصال في الجملة لصحّة العطف أيضًا، بل الموجب للفصل هو كمال الاتّصال الذي يكون في حكم الاتّحاد على ما صرّحوا به، ولا نسلّم أنّ الاتّحاد بين أمرين يكون أحدهما بمنزلة الدليل للآخر كما ذكره فيما نحن فيه من هذا القبيل، فتأمّل.

وأمّا ما ذكره في هذا المقام لتفسير الآية من تلقاء نفسه وزعم أنّه نشأ من معدن الفيض وأوصى بحفظه، فنسأل الله أن يحفظ صماخ الأذكياء عن أن تصير[٣] أوكر الطيرة ويسدّ باب مثل ذلك الفيض على غيره.

قوله: فكأنّه[٤] قال: ويحذّركم نفسه لأنّها متّصفة بعلم ذاتي.

[ما أفاده البيضاوي في علم الباري في محلّه]

أقول: هكذا وقع عبارة الكشّاف، وهو كما صرّح به الفاضل التفتازاني قد أشار إلى ما ذهب إليه أهل العدل والتوحيد[٥] في تحقيق علمه تعالى، فإنّ معنى اتّصاف الباري تعالى بالعلم الذاتي وكونه عالم الذات: أنّ علمه نفس ذاته من حيث تعلّقها بالمعلومات، وليست له صفة زائدة قائمة بالذات؛ كما في علم المخلوقات على ما

١. في هامش «ع، م، هـ»: يدلّ على اعتبارهم للقصد والالتفات قول صاحب التلخيص قال: إنّ قصد تشريك الثانية للأُولى فكذا، وإن لم يقصد فكذا وعلى الثاني إن قصد ربطها بها على معنى عاطف سوى الواو، إلى آخره «١٢، منه رحمه الله» [انظر: **مختصر المعاني**، ١٤٥ ـ ١٤٦].

٢. «هـ»: غير ملتفت.

٣. «هـ»: أن يصبر.

٤. في المصدر: وكأنّه.

٥. «ل، م، هـ»: التوحيد والعدل.

ذهب إليه أهل السنّة، فإيراد المصنّف لتلك العبارة لا يخلو عن أحد أُمور ثلاثة:

إمّا أن وقع سهوًا من غير التفطّن بمؤدّاها، أو لأنّه رجع في هذه المسألة إلى مذهب العدلية، أو حمل العلم الذاتي على أنّه غير مستفاد من الغير كما في علم المخلوقات فإنّه راجع إلى إفاضة الله تعالى وإعطاءه القوى والمشاعر إيّاهم، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا ...﴾ (٣٠)]

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في الآية ودفع الإشكال عن قوله]

قال الشيخ الطبرسي: جواب «لو» هنا[١] محذوف، وتقدير الكلام: تودّ[٢] أنّ بينها وبينه أمدًا بعيدًا لو ثبت ذلك، لأنّ «لو» يدخل[٣] الفعل ولا يدخل الاسم، و«أنّ» مع اسمه وخبره بمنزلة مصدر، فيكون تقديره: لو ثبت أنّ بينها وبينه أمدًا بعيدًا[٤]، فيكون في ذكر الفاعل[٥] المقدّر[٦] بعد «لو» دلالة على المفعول[٧] المحذوف، وفي لفظ «تودّ»[٨] دلالة على جواب[٩] «لو»[١٠]، انتهى.

وقد يقال: ينبغي أن يجعل ضمير «بينه» لـ«ما علمت من سوء» لا «اليوم».

واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّ جعل الضمير لليوم أبلغ، لإفادته أنّها تودّ الأمد بينها وبين اليوم مع اشتماله حضور ما عملت من خير لتأمّلها[١١] ممّا عملت

---

١. «ع، ل»: هاهنا. ٢. في النسخ: يودّ.

٣. في المصدر: يقتضي.

٤. في هامش «ع، م، ه»: وتفصيل تقدير الشرط والجزاء: لو ثبت أنّ بينها وبينه أمدًا بعيدًا تودّ أنّ بينها وبينه أمدًا بعيدًا، فتأمّل «١٢». ٥. في هامش «ع»: وهو قوله «ذلك» «١٢».

٦. في المصدر: فاعل الفعل المقدّر. ٧. في المصدر: مفعول «تودّ».

٨. كذا في المصدر وفي النسخ: لو.

٩. في هامش «ع، ه»: وهو من جنس مضمون الشرط «١٢».

١٠. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٢٧٥. ١١. في هامش «ع»: أي تأخّرها وتوقّفها «١٢».

من سوء[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ قد تقرّر أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضًا، ومن قال: إنّه ينبغي أن يجعل ضمير «بينه» لـ«ما علمت من سوء» لا اليوم، إنّما لاحظ موافقة معنى للآية عند إرجاع الضمير إلى «ما عملت»؛ لمعنى قوله تعالى: ﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا**﴾[٢] و﴿**عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ**﴾[٣] وقوله: ﴿**لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهِ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهِ**﴾[٤] فهذا هو المرجّح عنده لإرجاع الضمير إلى العمل دون اليوم، ثمّ في كون ما ذكره أبلغ تأمّل، فتأمّل.

قوله: أي يتمنّى[٥] كلّ نفس إلى آخره.

لم يرد بذلك تقدير المفعول الثاني في قوله: ﴿**وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ**﴾ بل حصل[٦] المفعول الثاني بالعطف على المفعول الأوّل، كقولك: علمت زيدًا فاضلًا؛ لعطف[٧] «عمروًا» على «فاضلًا».

قال المحشّي الفاضل: وأنا أقول: لعلّ ﴿**تَجِدُ**﴾ بمعنى الإصابة، فلا يطلب إلّا مفعولًا واحدًا، أو ﴿**محضرًا**﴾ حال والمعنى يصيب كلّ نفس ما عملت من خير محضرًا بين يديه على رؤوس الخلائق؛ تشهيرًا له، وإعلانًا لإمره، وتجد ما عملت من سوء بينه وبين الله حفظًا له عن الافتضاح، والله رؤوف بالعباد[٨]، انتهى.

أقول: ليس منه في هذا الكلام إلّا قوله[٩]: أنا أقول، فإنّه مذكور في تفسير الطبرسي وغيره، قال الشيخ الطبرسي: إنّ ﴿**محضرًا**﴾ منصوب على الحال من ﴿**تَجِدُ**﴾ إذا جعلته من الوجدان، فإن جعلته من العلم فهو مفعول ثان[١٠]، إلى آخره.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٢.
٢. الكهف: ٤٩.
٣. التّكوير: ١٤.
٤. الحاقّة: ٢٥ ـ ٢٦.
٥. في المصدر: تتمنّى.
٦. في «م»: حصول.
٧. «م، هـ»: بعطف.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨١.
٩. «م، هـ»: قول.
١٠. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٧٥.

[قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ ...﴾ (٣٢)]

[ما أفاده فخر الدين الرازي من بطلان مذهب المجبّرة]

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: إنّ محبّة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إيصال الخيرات[١] والمنافع في الدين والدنيا[٢] إليه[٣]، انتهى.

ففي الآية دلالة على بطلان مذهب المجبّرة؛ لأنّه إذا لم يحبّ الكافرين من أجل كفرهم ولا يرضى عنهم ولم يرد ثوابهم وثناهم لذلك فلا يريد إذن كفرهم؛ لأنّه[٤] لو أراده لم يكن نفي محبّته لهم لكفرهم، فتأمّل.

قوله: وإنّما لم يقل لا يحبّهم لقصد العموم.

أورد عليه المحشّي الفاضل: بأنّه إمّا أن يجعل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَافِرِينَ﴾ جزاء فلا يصحّ قصد العموم؛ لأنّ تولّي طائفة خاصّة لا يصير سببًا لعدم محبّته جميع الكافرين؛ بل سبب عدم محبّته كلّ أحد تولّى[٥].

وإمّا أن يجعل دالاً على الجزاء سببًا له أقيم مقامه، فتقدير الكلام: فإن تولّوا فإنّ الله لا يحبّهم؛ لأنّه لا يحبّ الكافرين، فليس وضع الكافرين موضع الضمير[٦] حتّى يحتاج إلى نكتة العدول؛ بل هو على مقتضى الظاهر[٧]، انتهى.

وأقول: فيه نظر ظاهر، لأنّا نختار الشقّ الأوّل ونقول: إنّ كون سبب نزول الآية طائفة خاصّة من الكفّار كاليهود، أو وفد نجران، لا يوجب[٨] تخصيص الخطاب

---

١. في المصدر: الخير.

٢. المصدر: ـ والمنافع في الدين والدنيا.

٣. **تفسير الرازي** ٨/ ٧٧.

٤. «م»: لأنّهم.

٥. في المصدر: تولّيه.

٦. في هامش «ع»: فيه أنّه ليس على هذا لوضع المظهر موضع الضمير أحسن في إفادة العموم أيضًا، فافهم. لمحرّره.

٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٢.

٨. «ع، ل، هـ» زيادة: لا يوجب.

والحكم؛ لما تقرّر في الأُصول أنّ العبرة بعموم[1] اللفظ لا بخصوص السبب، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ...﴾ (٣٣ - ٣٤)]

قوله: بالرسالة والخصائص الروحانية والجسمانية.

[اختصاص الاصطفاء بمن كان معصومًا سواء كان نبيًّا أو إمامًا]

الظاهر أنّه إنّما ضمّ الخصائص المذكورة مع الرسالة ليتناول أيضًا من اصطفاهم الله تعالى من أوصياء الرسل وأولياءهم، ولا يذهب عليك إنّ الذين اصطفاهم الله تعالى يجب أن يكونوا مطهّرين معصومين منزّهين عن القبائح؛ لأنّه سبحانه لا يختار ولا يصطفي إلّا من كان كذلك، ويكون ظاهره مثل باطنه في العصمة والطهارة، فعلى هذا يختصّ الاصطفاء بمن كان معصومًا من آل إبراهيم وآل عمران سواء كان نبيًّا أو إمامًا.

فإن قيل: كيف اختصّهم الله تعالى بالتفضيل قبل العمل؟

قلنا: إذا كان المعلوم أنّ إصلاح المكلّفين لا يتمّ إلّا بهم فلابدّ من تقديم البشارة لهم، والإخبار بما يكون من حسن شمائلهم وأفعالهم، والتشوّق إليهم بما يكون من جلالة أقدارهم وذكاء أخلاقهم؛ ليكون ذلك داعيًا للناس إلى القبول منهم والانقياد لهم.

قوله: لما أوجب طاعة الرسل[2] إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: أقول: لمّا أمرهم بمتابعته[3] صلى الله عليه وآله وإطاعته وجعل متابعته سببًا لمحبّة الله إيّاهم وعدم إطاعته سببًا لسخط الله عليهم وسلب محبّة الله إيّاهم أكّد ذلك بتعقيبه بما هو عادة الله من اصطفاء أنبيائه على مخالفيهم[4] ودفعهم وتذليلهم

---

١. «هـ»: لعموم.

٢. في المصدر: الرسول.

٣. «هـ»: لمتابعته.

٤. «هـ»: مخالفهم.

وإعدامهم[١] تخويفًا لهؤلاء المتمرّدين عن متابعته ﷺ فذكر اصطفاء آدم على العالم لا على أحد؛ فإنّه رجّحه على جميع الملائكة وجعلهم ساجدين له، وجعل الشيطان في لعنته لتمرّده، واصطفاء نوح على العالم مع نهاية كثرتهم فأهلكهم بالطوفان وحفظ[٢] نوحًا وأتباعه، واصطفاء آل إبراهيم على العالم مع أنّ العالم كانوا كافرين فجعل دينهم شايعًا وذلّل[٣] مخالفيهم، واصطفاء موسى وهارون على العالم فجعل السحرة مع كثرتهم مغلوبين لهما وفرعون مع عظمته وغلبة جنوده مغلوبًا وأهلكهم، ولذا خصّ بالذكر آدم ونوحًا والآلين ولم يذكر إبراهيم ونبيّنا عليهما السلام إذ إبراهيم لم يغلب بالكلّية على العالم، وهذا الكلام لبيان أنّ نبيّنا عليه الصلاة والسلام سيغلب[٤]، وليس المراد الاصطفاء بالنبوّة حتّى يخفي وجه التخصيص، وبهذا ظهر ضعف الاستدلال به على فضل الأنبياء[٥] على الملائكة[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ ما مهّده أوّلًا في بيان وجه تخصيص آدم ونوح والآلين بالذكر مذكور في تفسير الطبرسي وغيره، فليس منه في ذلك إلّا قوله: أقول، على أنّه يتوجّه عليه أنّه لو كان المقصود تخصيص هذين النبيين من بين سائر الأنبياء لما تمّ ما ذكره وانتحله[٧] في وجه التخصيص، إذ يتوجّه عليه أنّ سليمان عليه السلام أيضًا كان نبيًّا حاكمًا على الجنّ والإنس فلم يذكره الله تعالى، ومن البيّن أنّ ما ذكره لا يفي بالتفصّي عن ذلك فتوجّه، وأمّا ما ذكره آخرًا من أنّه ليس المراد الاصطفاء بالنبوّة حتّى يخفى وجه التخصيص، فالظاهر أنّه لا يتوجّه على تقرير المصنّف لأنّه لم يعلّل الاصطفاء بمجرّد الرسالة بل بها وبالخصائص الروحانية والجسمانية الحاصلة

---

١. في المصدر: اعرامهم.
٢. في المصدر: وحفظه.
٣. في المصدر: ذلك مخالفتهم.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: وإلّا فمن تقدّمه من آل إبراهيم لم يغلبوا على وجه يتّجه ذكر اصطفائهم من حيث الغلبة «١٢».
٥. في المصدر: فضلهم.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٢.
٧. «ل، هـ»: أنقله.

للأوصياء والأئمّة المعصومين من ذرّيّتهم، وإن كان وجه التخصيص ممّا يخفي على هذا التقرير أيضًا.

وبهذا يظهر ضعف تضعيفه للاستدلال على فضل الأنبياء على الملائكة، اللّهمّ إلّا أن لا يسلّم دلالة الاصطفاء على التميّز بالخصائص بالروحانية[١] والجسمانية، وهو مع كونه بحثًا آخر لم يتعرّض له هذا الفاضل مردود؛ بأنّه لولا اعتبار تضمّنه للتميّز بمثل تلك[٢] الخصائص والمزايا لجاز صدق الاصطفاء على تخصيص إبليس بإنظاره لابتلاء المكلّفين، وإقدار[٣] فرعون وأمثاله من الفراعنة لمجاهدة الأنبياء معهم حتّى يفوزوا بالدرجات العالية، واللازم ظاهر الفساد جدًّا، والحقّ أنّ وجه التخصيص خفي جدًّا على تفسير المصنّف وغيره من أهل نحلته، ولهذا اضطرّ بعضهم إلى العدول عن الظاهر، فقال: المراد بآل إبراهيم نفس إبراهيم وبآل عمران نفس عمران، وأيّد ذلك بشعر شاعرهم ـ شعر ـ:

ولا تبك ميّتًا بعد ميّت أحبّه علي وعبّاس وآل أبي بكر[٤]

يعني أبا بكر، ولا خفاء في أنّه لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلّا لضرورة، ولا ضرورة لهم هاهنا إلّا نصب العداوة لمحمّد وآله عليهم السلام، والاحتراز عن إظهار شرفهم وزيادة فضلهم على سائر الأنام[٥]، كما مرّ بيانه وسيجيء إن شاء الله العزيز العلّام.

---

١. «هـ»: الروحانية. ٢. «م»: ذلك.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ كلّ ذلك لا يقصر في الظاهر عن إهلاك نوح قومه بالطوفان كما ذكره «١٢، منه رحمه الله».

٤. انظر: **أمالي المرتضى** ٢ / ١١٢؛ **مجمع البيان** ١ / ٢٠٣.

٥. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٤ / ٢٨٤.

[تحقيق في وجه التخصيص بآل إبراهيم وآل عمران بالذكر]

وتحقيق الكلام في هذا المرام إنّ وجه التخصيص بآل إبراهيم وآل عمران هو الردّ على أوس التيمي، فقد روي عن الصادقين عليهما السلام في سبب نزول هذه الآية أنّه لمّا نزل قوله تعالى في سورة النّساء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١] الآية خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال:

أيّها الناس إنّ الله أمركم أن تطيعوا[٢] في نبيّه وتطيعوني في وصيّي ووزيري وخليفتي في حياتي، وولي الأمر من بعد وفاتي، و[٣] خير من أخلف بعدي علي بن أبي طالب، ألا ومن أطاع عليًّا فقد أطاعني، ومن أطاعني فقد أطاع الله، ومن فارق عليًّا فقد فارقني ومن فارقني فقد فارق الله ومن فارق الله فعليه لعنة الله.

فجاء بعد ذلك أوس التيمي عند أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: أبيتم يا بني هاشم إلّا المخاريق أي الحيلة ولِمَ تكونوا أنتم مختصّون بالولاية دوننا؟

فقال له أمير المؤمنين: وأبيت يا أوس إلّا الكذب، إنّ الله اختارنا ذرّيّة إبراهيم.

فقال أوس: نحن أيضًا من ذرّيّة آدم، والزنج والنوب من ولد سام بن نوح وهما كانا نبيين مرسلين.

فأخبر أمير المؤمنين عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله بما جرى بينه وبين أوس، فقال رسول الله: والله لا أزجره إلّا بالوحي، فنزل جبرئيل عليه السلام ردًّا على أوس بهذه الآيات التي معناها على طبق شأن النزول إنّ الله اصطفى آدم ونوحًا ولم يصطف أولادهما واصطفى آل إبراهيم وآل عمران[٤].

---

١. النّساء: ٥٩.

٢. في المصدر: أن تطيعوه.

٣. «م»: وقال.

٤. **روض الجنان وروح الجنان** ٤ / ٢٨٣ و ٢٨٤.

[وجه حمل آل عمران على أبي طالب عليه السلام]

ومن هاهنا يظهر اتّجاه حمل آل عمران على أبي طالب رضي الله عنه كما تقدّم بيانه، وذلك لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين ومن بعده من الأئمّة عليهم السلام وإن كانوا داخلين في آل إبراهيم لكن دخولهم في آل عمران مرادًا به أبا طالب رضي الله عنه أصرح، كما لا يخفى[١].

ويؤيّد ما ذكرناه أيضًا ما رواه معروف بن خرّبوذ عن جماعة من التابعين عن ابن عبّاس أنّه قال: كنت أحدّث للناس في بعض أيّام موسم الحجّ؛ إذ جاءني رجل على هيئة أعرابي عليه عمامة أسود، وكلّما أنا رويت خبرًا روى هو أيضًا خبرًا، ولمّا فرغ قال: معاشر الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أُنبّئه باسمي، أنا جندب بن جنادة البدرى الغفاري، أنا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله سمعته يقول في هذا المكان وإلّا صمّت أُذناي: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ * ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾، فأمّا الذرّية فمن نوح، والآل من إبراهيم، والسلالة من إسماعيل، والعترة الهادية والذرّيّة الطاهرة من محمّد صلى الله عليه وآله والصديق الأكبر علي بن أبي طالب، فأيّتها الأُمّة المتحيّرة بعد نبيّها لو قدّمتم من قدّمه الله ورسوله، وأخّرتم من أخّره الله ورسوله، لما عال[٢] ولي الله، ولما طاش سهم في سبيل الله، ولما اختلف[٣] الأُمّة بعد نبيّها في شيء إلّا كان تأويله عند أهل

---

١. في هامش «ع، م، ه»: وبهذا يحصل الخلاص عن التردد الواقع لهم في تعيين عمران حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بـ«آل عمران» موسى وهارون ابن عمران بن يصهر، وقال بعضهم: المراد عيسى وأُمّه مريم بنت عمران بن هامان وكان بين عمرانين ألف وثمان مئة، كما ذكره المصنّف «١٢، منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م، ه»: يعنى دوست خداى محتاج نشدى، و هيچ تير در راه خدا خطا نرفتى، ابو الفتوح [**تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٨٧].

٣. في المصدر: لا اختلف.

البيت، فذوقوا[١] بما كسبتم ﴿**وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَـلَمُوٓاْ أَىَّ مُنْقَلَبٍ**[٢] **يَنْقَلِبُونَ**﴾[٣].

وروي أنّه سئل الإمام الحسن العسكري عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ**﴾ فقال: أنا من الزكي علي بن محمّد، والزكي من الهادي محمّد بن علي، والهادي من الرضا علي بن موسى، والرضا من الكاظم موسى بن جعفر، والكاظم من الصادق جعفر بن محمّد، والصادق من الباقر محمّد بن علي، والباقر من السجّاد زين العابدين، والسجّاد من الشهيد المظلوم الحسين بن علي، ولمّا وصل إلى ذكر الحسين غلبه البكاء فقال: السلام على الشهيد المظلوم، السلام على السيّد المرحوم، السلام على الحقّ المكتوم، والحسين بن علي من أبيه أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليهم السلام ﴿**وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[٤].

هذا وبما فصّلناه اتّضح ضعف السؤال الذي أورده المحشّي الخطيب في هذا المقام حيث قال: فإن قيل: آل عمران داخل في آل إبراهيم فما وجه ذكرهم صريحًا بعد إن كانوا داخلين في آل إبراهيم؟

وأمّا ما أجاب به عنه من أنّ ذكرهم لعلّ لأن يعرف العالمون شرف آل عمران، وليس التخصيص بعد التعميم لزيادة الشرف، كيف ونبيّنا سيّد العالمين داخل في آل إبراهيم عليهم الصلاة والسلام[٥]، فضعفه ظاهر أيضًا؛ لأنّه إنّما يتمّ لو لم نحمل[٦] آل

---

١. في هامش «ع، م»: يعنى بچشيد وبال آن چه كرديد، و بدانند ظالمان كه بازگشت ايشان چگونه باشد «١٢، ابو الفتوح» [**روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٨٧].

٢. في هامش «ع، م، هـ»: ومن اللطائف أنّه جاء في قراءة الصادق عليه السلام: «وسيعلم الذين ظلموا آل محمّد أيّ منقلب ينقلبون»، وقيل: تحتمل أنّه قرأ كذلك على سبيل التأويل، فافهم [انظر: **بحار الأنوار** ٣١ /٥٧٨؛ **تفسير القمي** ١ /١١ و ٢ /١٢٥؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٧١] «١٢، منه رحمه الله».

٣. الشّعراء: ٢٢٧؛ انظر: **كتاب الأربعين** للماحوزي، ٣٣٦؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٨٧.

٤. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٢٨٦ ـ ٢٨٨.

٥. «م»: انتهى.

٦. «م، ل»: لم يحمل.

عمران على آل أبي طالب ﷺ، ولم نقل إنّ نبيّنا ﷺ داخل في آل أبي طـالب ﷺ فافهم، واستقم كما أُمرت.

قوله: وبه استدلّ على فضلهم على الملائكة.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي من دلالة الآية على تفضيل الأنبياء]

قال الشيخ أبو علي الطبرسي ﷺ: وفي هذه الآية دلالة على تفضيل الأنبياء على الملائكة ـ عليهم أجمعين السلام ـ، لأنّ العالمين يعمّ الملائكة وغيرهم من المخلوقين، وقد فضّلهم سبحانه واختارهم على الكلّ[١].

[قوله تعالى: ﴿اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرَانَ رَبِّ اِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا ...﴾ (٣٥)]

قوله: فقالت: ربّ[٢] أنّ لك عليّ نذرًا إن رزقتني ولدًا.

قال المحشّي الفاضل: هذه الرواية تنافي ظاهر النصّ ﴿**رَبِّ اِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى**﴾ فكأنّه لهذا نبّه على ضعفه بقوله: روي[٣]، انتهى.

وأقول: لا منافاة لجواز أن يكون ذكر النذر منها واقعًا مرّتين مرّة قبل الحمل كما أخبر عنه الرواية ومرّة بعده كما أخبر عنه القرآن فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّى وَضَعْتُهَآ اُنْثٰى ...﴾ (٣٦)]

قوله: [الضمير لما في بطنها] وتأنيثه لأنّه كان أُنثى.

قال المحشّي الفاضل: أي لأنّه كان أُنثى في الواقع، وقد ترك قول *الكشّاف*: لأنّه كان أُنثى في علم الله تعالى[٤]؛ لأنّه أنّث بعد وجودها فلا حاجة إلى جعل تأنيثه باعتبار علم الله، وقوله: وجاز انتصاب أُنثى حالًا عنه، أي عن الضمير وقع شبهة

١. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٢٧٩.
٢. في المصدر: اللّهمّ.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٣.
٤. **الكشّاف** ١ / ٤٢٥.

أُخرى وهو أنّه لا فائدة في هذا التقييد بالحال، لأنّ كونه أُنثى عرف من نفس الضمير، ودفعه بقوله: لأنّ تأنيثه[١] علم منه معناه؛ أنّ كون الضمير عبارة عن أُنثى علم من قوله أُنثى إذ تأنيث الضمير لا يتوقّف على كون مدلوله أُنثى، وبيّن طريق العلم بقوله فإنّ الحال وصاحبها بالذات واحد[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ فيما ذكره صاحب الكشّاف قصر للمسافة ـ كما سنوضّحه ـ فلا حاجة إلى ما فيه تطويل للمسافة بلا طائل، كما نبيّنه أيضًا، وذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكشّاف كما يصير تعليلًا لتأنيث الضمير تصير بيانًا لفائدة التقييد بالحال المذكور؛ إذ على هذا التقدير يصير حاصل الكلام: ربِّ إنّي وضعت ما كان أُنثى في علمك أُنثى في الواقع.

إن قلت: إنّ ما علمه تعالى كان أُنثى لا بدّ وأن يكون حين الوقوع أيضًا أُنثى فلا يظهر فائدة التقييد بالحال؟

قلت: إنّ ما كان في علم الله أُنثى في زمان الحمل مثلًا جاز أن ينقلب بأمره ذكرًا عند الولادة، فكون ذلك ممّا لا بدّ منه ممتنع.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ ما ذكره في بيان دفع الشبهة من أنّ كون الضمير أُنثى علم[٣] من قولها: أُنثى، إنّما يتمشّى بالنسبة إلى السامعين لا بالنسبة إلى المتكلّم؛ إذ لا معنى للقول بأنّ المتكلّم وهي حنّة علم كون الضمير في قولها: «وضعتها» عبارة عن أُنثى من قولها: أُنثى، الذي ذكرته بعد قولها: وضعتها.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يقال في دفع توهّم التكرار: إنّ فائدة التقييد بالحال الإشعار بأنّها أي حنّة كانت تتمنّى أن ما في[٤] بطنها لو كان في الواقع أُنثى يجعله[٥] الله

---

١. في المصدر: تأنيثها.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٣.
٣. «ل»: ـ علم.
٤. «ع، ل»: ـ في.
٥. «هـ»: لجعله.

تعالى بفضله عند الولادة ذكرًا[١]، فلمّا ظهر أُنثى قالت ما حاصله: ربّ إنّي وضعت ما احتملت كونها أُنثى أُنثى فتأمّل.

[وجه التسمية بـ ﴿مَرْيَم﴾]

قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾.

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول تقديم المسند إليه فيه للتخصيص يعني التسمية منّي[٢] لا يشاركني فيه أبوه؛ إذ لا أب له، فهو عرض لكونها يتيمة استعطافًا له تعالى وجعلًا ليتامتها شفيعة[٣]، انتهى.

أقول: فيه[٤] أنّ في إنفهام عرض كونها يتيمة من التخصيص المذكور بعد لا يخفى، كيف والتسمية قد يكون من الأب والأُمّ، وقد يكون من أحدهما؛ كما وقع عن فاطمة بنت أسد رضي الله عنها من تسمية ولدها أمير المؤمنين عليه السلام في غيبة أبيه أبي طالب رضي الله عنه: حيدرة، ولمّا جاء من سفره لم يرض بتلك التسمية فسمّاه عليًّا، وقد صرّح أمير المؤمنين عليه السلام باسمه الذي سمّاه أُمّه به في بعض أيّام غزواته، فقال[٥]:

أنا الذي سمّتني أُمّي حيدرة[٦]

وقد يكون التسمية من النبي والإمام أو رئيس القوم تيمّنًا وتبرّكًا، فمع وقوع هذه الأقسام في التسمية كيف يمكن إنصراف الذهن من تسمية الأُمّ لولده باسم أنّه يتيم لا أب له، والأولى على تقدير حمل التقديم فيما نحن فيه على إرادة التخصيص أن

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: كما روي أنّ الرجل إذا حملت امرأته فوضع يده على بطنها ودعا بقوله: اللّهمّ إنّي سميت ما في بطنها محمّدًا فاجعله ذكرًا سويًّا، ينقلب ذكرًا لو كان انثى «١٢، منه رحمه الله».

٢. «م، هـ»: من.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٣.

٤. «م»: فيه نظر.

٥. «م»: شعر.

٦. **ديوان الإمام علي (ع)**، ٩٦؛ **العين** للخليل ٣/١٧٩؛ **وقعة صفّين** لابن مزاحم، ٣٩٠.

يقال: لمّا كان لاسم مريم دلالة على عبودية الله تعالى وعبادته وكان في اختيار أُمّ مريم تلك التسمية لإبنتها دلالة على غاية عبوديتها وإخلاصها لجناب[1] الله سبحانه أرادت عرض تفرّدها بذلك الأمر الجميل والاسم الجليل.

[تحقيق في معنى ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ﴾]

قوله تعالى: ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ﴾

أي من إغواء الشيطان[2]، كما يدلّ عليه ما ذكره المصنّف في بيان معنى الحديث، وصرّح به صاحب الكشّاف، حيث قال: طلبت الإعاذة لها ولولدها من الشيطان وإغوائه، وما يروي من الحديث: «ما من مولود يولد إلّا الشيطان يمسّه حين يولد، فيستهلّ صارخًا من مسّ الشيطان في إغوائه[3] إلّا مريم وابنها»[4]، والله اعلم بصحّته، وإن[5] صحّ فمعناه: إنّ كلّ مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلّا مريم وابنها، فإنّهما كانا معصومين، وكذلك كلّ من كان في صفتهما لقوله[6]: ﴿ **وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ** ﴾[7] واستهلاله صارخًا من مسّه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنّه يمسّه ويضرب بيده عليه، ويقول: هذا ممّن أغويه، ونحوه

---

١. «ل، م»: بجناب.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وقال الشيخ الطبرسي: خافت (أي امرأة عمران «١٢») عليها ما يغلب على النّساء من الآفات، فقالت ذلك، وقيل: إنّما استعاذتها من طعنة الشيطان في جنبها التي لها يستهلّ الصبي صارخًا، فوقاها الله عزّوجلّ، وولدها عيسى منه بحجاب، فقد روى أبو هريرة أنّ النبي ﷺ قال: ما من مولود إلى آخره «١٢، منه ﷺ» **[تفسير مجمع البيان ٢ /٢٨٢]**.

٣. في المصدر: إيّاه.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قتاده گفت: هيچ كودک نباشد كه نه شيطان بر او طعن زند وقت آن كه بزايد مگر مريم و عيسى راكه خداى تعالى حجابى پديد كرد ميان ايشان و شيطان «١٢» **[تفسير روض الجنان وروح الجنان ٤ /٢٩٤]**.

٥. في المصدر: فإن.

٦. في المصدر: كقوله تعالى، وفي «م»: بقوله.

٧. ص: ٨٢ ـ ٨٣؛ الحجر: ٣٩ ـ ٤٠.

من التخييل قول ابن الرومي ـ شعر ـ:

لمّا تؤذن الدنيا به من صروفها[١]   يكون بكاء الطفل ساعة[٢] يولد

وأمّا حقيقة المسّ والنخس كما يتوهّم أهل الحشو فكلّاً، ولو سلّط إبليس على الناس ينخسهم[٣] لامتلأت الدنيا صراخًا وعياطًا[٤] ممّا يبلونا به من نخسه[٥]، انتهى.

واعترض عليه الفاضل التفتازاني بأنّ حمل أُعيذ على طلب الإعاذة ومعناه اجعلها عائذُة بك محلّ بحث، وفي قوله: وإغوائه، يتنبّه على أنّ المراد الإعاذة من أن يغويهما الشيطان، لا الأعاذة من أن يمسّهما الشيطان وينخسهما على ما قيل، ثمّ أورد الحديث الدالّ على ذلك وطعن أوّلًا في صحّته بمجرّد أنّه لم يوافق هواه، وإلّا فأيّ امتناع في أن يمسّ الشيطان المولود حين يولد بحيث يصرخ كما يرى ويسمع، ولا يكون ذلك في جميع الأوقات حتّى يلزم امتلاء الدنيا بالصراخ، ولا تلك المسّة للإغواء؛ ليدفع بأنّه لا يتصوّر في حقّ المولود حين يولد، وكفى بصحّة الحديث رواية الثقات إيّاه وتصحيح[٦] مثل البخاري ومسلم من غير قدح من غيرهما، ثمّ أوّله على تقدير الصحّة بأنّ المراد بالمسّ الطمع في إغوائه، واستثناء مريم وابنها لعصمتهما ولما لم يخصّ هذا المعنى بهما عمّم الاستثناء لكلّ من يكون على

---

١. في هامش «ع»: نوائب «١٢».

٢. في هامش «ع، م، ه»: قد قيل: إنّ بكاء الطفل عند الولادة لما علمته به الدنيا من صروفها، وبعده.

وإلّا فما يبكيه منها وإنّها   لاوسع ممّا كان فيه وأرغد

إذا أبصر الدنيا استهلّ كأنّه   بما سوف يلقى من أذاها تهدد

«١٢» [انظر: **ربيع الأبرار** للزمخشري ١/ ٥٧؛ **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد ٩/ ٢٥٩].

٣. في هامش «ع»: يطعنهم بعود أو نحوه «١٢».

٤. في هامش «ع»: عيط فلان إذا صرخ وقال: واغوثاه، ونحوه «١٢».

٥. **الكشّاف** ١/ ٤٢٦.

٦. «م»: يصحّح.

صفتهما، وهذا إمّا تكذيب للحديث بعد تسليم صحّته وإمّا قول بتعليل الاستثناء والقياس عليه.

وليت شعري من أين ثبت تحقّق طمع الشيطان ورجائه وصدقه في أنّ هذا المولود محلّ لإغوائه ليلزمنا إخراج كلّ من لا سبيل له إلى إغوائه؛ فلعلّه يطمع في إغواء من سوى مريم وابنها ولا يتمكّن منه، انتهى.

وأقول: فيه نظر: من وجوه:

أمّا أوّلًا: فلأنّ صاحب الكشّاف لم يدع أنّ الطلب مأخوذ في المعنى المطابق؛ للإعاذة بل ذكر ذلك بيانًا لحاصل المعنى ضرورة أنّ من قال لغيره: أُعيذ بك كذا؛ لزمه طلب ذلك منه[1].

وأمّا ثانيًا: فلأنّ الطعن في الحديث ليس ناشئًا عمّا زعمه بل مبني على أنّه خبر واحد على خلاف الدليل فيمتنع المصير إلى قبوله، وتوضيح ذلك أنّه لا يخلو إمّا أن يكون تلك المسّة بمعنى الإغواء أو بمعنى النخس بعود ونحوه كما نقله هذا الفاضل عن المفسّرين، فعلى الأوّل يتوجّه ما ذكر من أنّه لا يتصوّر في حقّ المولود حين يولد؛ لأنّ الشيطان إنّما يدعو إلى الشرّ من له تميّز، وعلى الثاني يجب دوام أثره، كما ذكره الجبّائي.

وأمّا قوله: ولا يكون ذلك في جميع الأوقات، فهو تخصيص بلا مخصّص؛ إذ الظاهر أنّه لو سلّط على ذلك لسلّط في كلّ حين؛ بل لو تمكّن من هذا لجاز أن

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: ونظير ذلك أنّ هذا الفاضل في حاشيته المتعلّقة بآخر تفسير هذه السورة من الكشّاف فسّر قوله تعالى ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٩٣] بمثل هذا حيث قال: يجوز أن يكون «أن» مصدريّة على حذف الياء، أي ينادي للإيمان بطريق طلب الإيمان، انتهى.
ولو سلّم هاهنا إنّ «أن» إذا دخل في الأمر جعله بمعنى مصدر الذي فيه معنى الطلب كما ذكر بعضهم فمن أين جاء زيادة لفظ الطريق، فافهم «١٢، منه رحمه الله».

يهلك الصالحين كما ذكره الجبّائي.

وأمّا ما ذكره الفاضل النيشابوري من أنّه لا يلزم من الإحساس بمسّ الشيطان والصراخ منه في وقت الولادة، فإنّه[١] قريب العهد بعالم الأرواح وبزمان المكاشفة بعيد العهد عن[٢] عالم الغفلة، والإلف بالمحسوسات أن يحسّ به في وقت آخر و[٣] يصرخ[٤].

[إبطال الحديث الدالّ على مَسّ الشيطان لكلّ مولود]

فأقول: دفعه ظاهر ممّا سبق أيضًا، وذلك لأنّ إيراد صاحب الكشّاف على من فسّر المسّ بالنخس الموجب للوجع المؤدّي إلى الصراخ، لا مطلق المسّ؛ لأنّ مطلق المسّ لا يوجب ذلك كما لا يخفى، وأيضًا الحديث الدالّ على المسّ عامّ لكلّ مولود ولا يخفى على من مسّ دين الإسلام وآمن بأنبياء الكرام أنّ شأنهم في حال ولادتهم وما بعده أجلّ وأعلى من أن يمسّ أبدانهم الطاهرة يد الشيطان وينجّسهم أو ينخّسهم كما قيل؛ لكن لا يبعد ظنّ ذلك في الأنبياء عليهم السلام من قوم اعتقدوا بهم أنّهم غير معصومين من أوّل العمر، وأنّ آبائهم كفرة، وأنّ النقطة السوداء التي هي علامة الكفر كانت في سويداء قلب محمّد صلى الله عليه وآله، وإنّما خرج عنه بعد بلوغه وانشراح صدره، وكان يخطئ في الاجتهاد أيّامًا، ويعشق نساء الناس، ويركض مع نساءه، ويبول قيامًا، إلى غير ذلك ممّا لا نصف[٥] به إلّا كفرة أيّامًا، ولقد ظهر بذلك أنّ هواء صاحب الكشّاف مع الأنبياء والأولياء، وهواء هذا الفاضل مع أهل الأهواء.

---

١. في المصدر: وإنّه.
٢. في المصدر: من.
٣. «ع»: أو.
٤. **تفسير النيشابوري** ٢/ ١٥٢.
٥. «م، هـ»: يصف.

[ميزان اعتبار صحيح البخاري ومسلم عند ابن حزم وآخرين]

وأمّا ثالثًا: فلأنّ هذا الفاضل صرّح في التلويح باشتمال صحيح البخاري على الصحيح والضعيف، حيث قال في فصل بيان أحكام الحديث المنقطع: إنّه ذكر يحيى بن معين أنّ حديث: يكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روى لكم [عنّي] حديث فاعرضوه على كتاب الله، إلى آخره، حديث وضعه[١] الزنادقة، وإيراد البخاري إيّاه في صحيحه لا ينافي الانقطاع، أو كون أحد رواته غير معروف بالرواية[٢]، انتهى.

فكيف يحكم هاهنا بصحّة جميع ما في البخاري؟ وينكر على صاحب الكشّاف بمجرّد أنّه قال في شأن تلك الرواية: الله علم[٣] بصحّته، مع اشتمال كتابه على ما وضعه الزنادقة بشهادة شيخه[٤] يحيى بن معين، ولنعم ما قيل: الكذوب لا حافظة له، وأيضًا كيف يعتقد صاحب الكشّاف صحّة جميع ما صحّحه البخاري ومسلم مع أنّ ابن حزم الإمام المشهور في الحديث قد بيّن في كتابه وضع أكثر الأحاديث المودّعة فيهما، ومع ما علم من قلّة علم البخاري وفهمه حتّى نقل عنه بعض شارحي كتاب الهداية في فقه الحنفية أنّه عمّم حديث الرضاع في الارتضاع من ثدي الحيوانات العجم كالإبل والبقر والغنم والحمير والخنزير وأمثالها، فأخرجه علماء زمانه من بخارا بسبب ذلك، بل قد أجمع أهل الفراسة والتجربة على أنّ الحمارية لازمة لماهيّة البخارية، كما نصّ[٥] هذا الفاضل[٦] نفسه على ذلك في جواب تعريض أبو مسعود البخاري إليه؛ إذ قد اشتهر أنّه لمّا كتب إليه أبو مسعود البخاري تعريضًا لهذا الفاضل ضدّان لا يجتمعان الإنسانية والخراسانية كتب هذا الفاضل في جوابه شيئان لا يفترقان الحمارية والبخارية على أنّ البخاري قد أسند الرواية المذكورة إلى أبي

---

١. في المصدر: وضعته.

٢. **شرح التلويح على التوضيح** ٢ / ١٦.

٣. «م، هـ»: أعلم.

٤. في هامش «ع»: أي شيخ البخاري.

٥. «ل»: نقل.

٦. «م»: القائل.

هريرة الذي روى أنّ عمر أدّبه بالدرّة وشهد عليه بأنّه عدوّ الله وعدوّ المسلمين عندما عزله عن ولاية البحرين وحكم عليه بخيانته في بيت مال المسلمين[١]، كما حكاه ياقوت الحموي من علماء أهل السنّة في كتاب معجم البلدان، وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عدّة أحاديث صريحة في أنّ أبا هريرة كان متّهمًا بالكذب عند الصحابة أيضًا[٢]، وروي أبو المعالي الجويني في رسالة له كتبها لتفضيل مذهب الشافعي أنّ أبا حنيفة لم يعمل قطّ بحديث أبي هريرة وجماعة أُخرى من الصحابة، والظاهر على رواية الجويني أنّ صاحب الكشّاف قد اقتدى في عدم الاعتماد على حديث أبي هريرة بأبي حنيفة؛ لأنّه إمامه في الفروع على ما هو المشهور، فيكون معذورًا.

وأمّا رابعًا: فلأنّ القاضي المصنّف قد سجّل إرغامًا لأنف هذا الفاضل الجليل على تصحيح ما ذكره صاحب الكشّاف من التأويل حيث حمل الحديث على ما حمل في الكشّاف عليه لا على ما أدّى هواء هذا الفاضل المعاند إليه، وليت شعري كيف يلزم من تأويل الحديث تكذيبه مع أنّه أمر لا يخلو عنه أحد من علماء المسلمين.

وأمّا خامسًا: فلأنّ ما تمنّى به الشعور غير مستور على أهل الشعور، وذلك لأنّ مسّ الشيطان لكلّ مولود قد ثبت بظاهر الحديث، وظاهر أنّه ملزوم للطمع، فقد ثبت تحقّق طمع الشيطان ورجائه في ذلك.

وأمّا سادسًا: فلأنّ ما ذكره من احتمال أن يطمع الشيطان في إغواء من سوى مريم وابنها واسطة منفية، بأنّه لمّا دعت الضرورة إلى تأويل المسّ في الحديث بطمع

---

١. انظر: **معجم البلدان** ١/ ٣٤٨؛ **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر ٦٧/ ٣٧١؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي ٢/ ٦١٢؛ **فتوح البلدان** للبلاذري ١/ ١٠٠.

٢. انظر: **الجمع بين الصحيحين** ٣/ ١٢٣؛ **صحيح مسلم** ٦/ ١٥٣؛ **المصنّف** لابن أبي شيبة ٦/ ٤١؛ **الطرائف** لابن طاوس، ٢١١.

الإغواء وصار مفاده أنّه لا يطمع الشيطان في إغواء مريم وابنها، وقد علمنا من خارج أنّ حال أمثالهما من المخلصين كحالهما في ذلك ظهر أنّ حال العباد دائر بين أمرين إمّا[١] يطمع ويتمكّن الشيطان من إعوائهم وإمّا أنّه لا يطمع ولا يتمكّن، واحتمال أن يطمع ولا يتمكّن مدفوع، بتأويل الحديث على ما ذكر، وضمّ مقدّمة اشتراك غيرهم من المخلصين معهم في عدم طمع الشيطان في إغوائهم.

والسرّ في احتراق جاعرة الفاضل التفتازاني عمّا أتى به صاحب الكشّاف من إظهار عدم الاعتماد على ذلك الحديث واستبعاده عن أن يمسّ الشيطان أولياء الله تعالى أنّه تفطّن منه باستلزامه القدح في شأن وليّه وخليفته أبي بكرْ بن أبي قحافة، حيث رووا عنه في صحاح أخبارهم أنّه قال في خطبة المشهورة: إنّ رسول الله ﷺ كان معصومًا من الخطأ تأتيه الملائكة بالوحي، فلا تكلّفوني ما كنتم تكلّفونه فإنّ لي شيطانًا يعتريني عند غضبي[٢]، إلى آخره لكن الأمر في ذلك هيّن عند القوم لجواز[٣] حمله على إرادة هضم النفس كما حملوا عليه قوله: أقيلوني[٤] فإنّي لست بخيركم وعليّ فيكم[٥]، وقول عمر: كلّ الناس أفقه من عمر حتّى المخدّرات في الحجال[٦]، أعاذنا الله من مسّ الشيطان الرجيم ووقّانا عن التعسّف والقول الذميم.

---

١. «م، ه»: إمّا أنّه.

٢. **الفصول المختارة** للمفيد، ١٢٤.

٣. «م، ه»: بجواز.

٤. «م، ه»: أقيلوني أقيلوني.

٥. **شرح الأخبار** للقاضي النعمان ٢/ ٢٣٠؛ **كنز العمّال** ٥/ ٦٣٠؛ **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد ١/ ١٦٩؛ **منهاج البراعة** للراوندي ١/ ١٢٥؛ **المعجم الأوسط** للطبراني ٨/ ٢٦٧؛ **المعيار والموازنة** للأسكافي، ٣٩؛ **الاحتجاج** (فارسي) للطبرسي ١/ ٣١٥.

٦. **المبسوط** للسرخسي ١٠/ ١٥٣؛ **الطرائف** لابن طاوس، ٥١٦؛ **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد ١/ ١٨٢؛ **الكشّاف** ٣/ ١٤٠.

[قوله تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ...﴾ (٣٧)]

قوله: [﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا﴾] فرضي بها.

شبّه النذر بالإهداء، ورضوان الله لها بالقبول، والقبول[١] الحسن على هذا اختصاص الله تعالى لها بإقامتها مقام الذكر، كما سيذكره المصنّف.

[معنى ﴿بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾]

قوله: [﴿بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾] بوجه حسن يقبل به النذائر[٢] وهو إقامتها مقام الذكر إلى آخره.

هذا الوجه وما بعده مأخوذ من الكشّاف[٣]، وتوضيح كلامهما أنّه لمّا كان المصدر لا يتعدّى إليه الفعل بالباء فكان الظاهر أن يقال: فتقبّلها ربّها قبولًا حسنًا، واستدعى ذلك بيان وجه ذكر الباء وجّه ذلك:

أوّلًا بأنّ المراد بالقبول ما يقبل به الشيء[٤]، وفعول يجيء للآلة كثيرًا، وما يقبل به الشيء هاهنا منشأ اختصاص الله تعالى لها بإقامتها مقام الذكر، كما صرّح به صاحب الكشّاف وعبّر عنه المصنّف بالوجه، فيكون الباء لبيان سببية منشأ

---

١. «م»: ـ والقبول. ٢. «م»: النذر.

٣. **الكشّاف** ١/ ٤٢٦.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: إنّما جاء مصدر «تقبّلها على القبول دون التقبّل؛ لأنّ فيه معنى قبلها، كما يقال: تكرم كرمًا، لأنّ فيه معنى كرم، ومثله ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾، لأنّ فيه [«هـ»: فيها] معنى فنبت. و[«هـ»: ـ و]قال أبو عمرو: ولا نظير لقبول في المصادر بفتح فاء الفعل، والباب كلّه مضموم الفاء كالدخول والخروج. وقال سيبويه: جاءت خمسة مصادر على فعول [«هـ»: فعولة] ـ بالفتح ـ: قبول، ووضوء، وظهور [«هـ»: طهور]، وولوغ [«هـ»: ركوع]، ووفود، إلّا أنّ الأكثر في «وفود» الضمّ، إذا أُريد المصدر، وأجاز الزجاج في «قبول» الضمّ [**تفسير مجمع البيان** ٢/ ٢٨٢]، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

الاختصاص، والرضاء والقبول بمعنى المصدر، والمعنى فرضي بها بأمر حسن[١].

وثانيًا بأن يقدّر مضاف أي فتقبّلها ربّها بذي قبول حسن، وهو الاختصاص المذكور.

وثالثًا بأنّه يجوز أن يكون التقبّل بمعنى الاستقبال كأنّه قيل: فتلقاها أوّل أمرها بقبول حسن، وهذا وجه حسن.

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: إدخال الباء بمعنى مع أي تقبّل نذرها مع قبول حسن لدعائهًا في حقّهما حيث أعاذهما من الشيطان[٢]، انتهى.

وأقول فيه نظر؛ إذ لا يخفى على من له معرفة بوجوه[٣] الدلالات والإشارات المعتبرة في الكلام أنّه لا يفهم من قوله تعالى: ﴿**بِقَبُولٍ حَسَنٍ**﴾ على تقدير حمل الباء على معنى «مع» أنّ القبول الأوّل للنذر والثاني للدعاء، ولو سمّى مثل ذلك دلالة على ما ذكر لكان لكلّ شيء دلالة على كلّ شيء، فينفتح باب تأويلات الملاحدة والباطنية في سائر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وممّا ينبغي أن ينبّه عليه[٤] أنّه سبحانه إنّما قال: ﴿**بِقَبُولٍ**﴾ ولم يقل يتقبّل، للجمع بين الأمرين التقبّل الذي هو التوفي في القبول والقبول الذي يقتضي الرضاء، فتدبّر.

قوله: [﴿وكفّلها زكريّا﴾ شدّد الفاء حمزة والكسائي وعاصم، وقصروا «زكريّا» غير عاصم في رواية عياش] على أنّ الفاعل هو الله [تعالى، وزكريّا مفعول].

لظهورأنّ الفاعل في تقبّلها بقبول حسن وإنباتها نباتًا حسنًا هو الله تعالى كما يدلّ عليه قوله: ﴿**فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا**﴾ فكذا الفاعل في جعل الكافل لها زكريّا هو الله المذكور سابقًا باسم الربّ جلّ اسمه ولقد استشعر المحشّي الفاضل عن تعبير المصنّف عن

---

١. في هامش «ع، م»: والحاصل أنّ المراد بالقبول ما يقبل به الشيء وهو ما يكون منشأ ذلك الرضا والاختصاص وعبّر عنه المصنّف بالوجه، والوجه ظاهر «١٢، منه رحمه الله».

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤، في «هـ» زيادة: الرجيم.

٣. «هـ»: لوجوه. ٤. «ع»: ـ عليه.

الفاعل بالله دون الربّ ما شاء ثمّ اعترض بأنّه لا حاجة إليه[1]، فتأمّل فيه.

قوله: [﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ﴾ أي الغرفة التي بنيت لها، أو المسجد أو أشرف مواضعه ومقدمها، سمّي به لأنّه محلّ محاربة الشيطان] كأنّها وضعت في أشرف موضع من بيت المقدس.

كان الظاهر أن يذكر هذا متّصلًا بما سبق من قوله أو أشرف مواضعه ومقدّمها، لا متّصلًا بما ذكره في وجه التسمية بأنّه محلّ محاربة الشيطان، ويمكن أن يقال: لعلّه أخّره إلى هنا للإشعار باتّصاله معنى إلى كلا الأمرين، أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلأنّ؛ لكونها في أشرف موضع من بيت المقدس مدخلًا في كونها محلّ محاربة الشيطان، ولهذا قد تقرّر أنّ من جنى في خارج مسجد الحرام والتجأ إليه لا يحدّ فيه، ومن جنى فيه يحدّ فيه، فافهم.

[كيفيّة سؤال زكريّا من مريم بقوله ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾]

قوله: [﴿قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ من أين لك هذا الرزق الآتي في غير أوانه والأبواب مغلّقة عليك، وهو دليل جواز الكرامة للأولياء] وجعل ذلك معجزة لزكريا يدفعه اشتباه الأمر عليه.

يعني[2] أنّه لو كان معجزًا لزكريّا لكان مأذونًا من عند الله في طلبه، فكان عالمًا بحصوله، وإذا علم امتنع أن يشتبه عليه الأمر ويحتاج إلى الاستفهام عن كيفية الحال.

وأقول أيضًا: إن جعلها معجزة لزكريّا بعيد؛ لأنّ من شرطها التحدّي والتصدّي إلى الإتيان، وهذا بالنسبة إلى مريم عليها السلام خصوصًا في تلك الخلوة التي لم يكن يطّلع

---

١. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤. ٢. «م»: بمعنى.

عليها[١] أحد من المنكرين لنبوّته ممّا لا اتّجاه له، ويتوجّه على ما ذكره المصنّف أنّ الكلام المذكور لا يستلزم اشتباه الأمر عليه؛ إذ يجوز أن يكون الاستفهام لتحقيق أنّ مريم تعقّل مع صغرها أنّه من أين له الرزق الآتي؟ ويؤيّد ذلك ما ذكره الشيخ الطبرسي رحمه الله عن الجبّائي المعتزلي من أنّه قال: كان ذلك بدعاء زكريا عليه السلام لها بالرزق في الجملة، وكانت معجزة له[٢]، انتهى.

أقول: ولا يتوجّه عليه ما أورده المحشّي الفاضل حيث قال: يجوز أن لا يكون السؤال لاشتباه الأمر بل يجوز أن يكون السؤال لتجيب في غير أوان تكلّمها فيظهر عظم شأنها على زكريّا، وأيضًا أنّ اشتباه زكريا في أنّها معجزة تنافي كونها معجزة لا اشتباه أنّه من الجنّة أو من بساتين الدنيا[٣]، انتهى.

ووجه عدم التوجّه ظاهر، أمّا ما ذكره أوّلًا فلأنّه لا يظهر على التجويز الذي ذكره وجه تخصيص السؤال المعلّل بذلك الغرض عنها بذلك الوقت، مع أنّ ذلك السؤال كان في أثناء أيّام كفالة زكريا إيّاها لا أوائلها، كما يدلّ عليه سوق الرواية المذكورة وغيره.

وأمّا ما ذكره ثانيًا فهو من فضول الكلام الذي لا يجري عليه الأقلام، وذلك لأنّ المصنّف قصد بما ذكره الردّ على المعتزلة المنكرين لكرامة الأولياء، القائلين بأنّ إيتاء ذلك الرزق كان بدعاء زكريا عليه السلام ومعجزة له، لا كرامة لمريم عليها السلام، وحاصل ردّ المصنّف أنّ أمر الإيتاء كان مشتبهًا على زكريا عليه السلام كما يدلّ عليه استفهامه عن مريم بقوله: ﴿**أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا**﴾ فلا يكون ذلك الإيتاء معجزة له؛ إذ لو كان معجزة له لكان عالمًا بحقيقته، ولم يستفهم عنها[٤]، فمراده بالأمر في قوله: اشتباه الأمر عليه، الموضع الذي كان يأتي منه الرزق ـ كما هو صريح كلامه ـ لا كونها معجزة بل هذا

---

١. «ل»: ـ عليها.

٢. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٢٨٤.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤.

٤. «م، هـ»: عنه.

ممّا لا طائل له في هذا المقام.

[قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِنْ ...﴾ (٣٨)]

قوله: وقيل: لمّا رأى الفواكه في غير أوانها انتبه على جواز ولادة العاقر من الشيخ.

قال الفاضل التفتازاني: من جهة أنّ الولد بمنزلة الثمرة، والعقر بمنزلة غير أوانه، لا من جهة مجرّد أنّه علم أنّه زمان ظهور خوارق العادات[١]، انتهى.

وقال المحشّي الفاضل: وهناك وجوه أُخر وهبتها[٢] لك:

أحدها أنّه لمّا رأى تقبّل أُنثى مقام الذكر تنبّه أن[٣] يجوز أن يقام الشيخ مقام الشاب والعاقر مقام المنتج.

وثانيها أنّه لمّا رأى تقبّل الطفل مقام الكبير للتحرير تنبّه لذلك.

وثالثها أنّه لمّا رأى تكلّم مريم في غير أوانه تنبّه بجواز[٤] أن تلد في غير أوانه.

ورابعها أنّه لمّا سمع من مريم والله يرزق من يشاء بغير حساب أي بغير استحقاق، تنبّه بجواز[٥] أن تلد من غير استعداد[٦]، انتهى.

وأقول: الأوجه أن يكون هذه الوجوه مدّخرًا مخفيًا في جواله أو يهبها للقاصرين الذين أصغوا إلى استماع أقواله.

أمّا الأوّل عليهم السلام فلأنّ الواقع في شأن مريم عليها السلام إنّما هو قبول أُنثى مقام الذكر في الخدمة، فالذي يمكن أن يقاس منه ويتنبّه به عنه إقامة الشيخ مقام الشاب في

---

١. في هامش «ع، هـ»: لأنّ زكريّا كان نبيًّا وسار زمانه زمان خوارق العادات، فافهم «١٢».

٢. في المصدر: وهبناها هنا.

٣. في المصدر: بيّنه لأنّه يجوز.

٤. في المصدر: لجواز.

٥. في المصدر: لجواز.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤.

الخدمة، والعاقر مقام المنتج في الخدمة لا فيالانتاج، وكذا الكلام في الوجه الثاني.

وأمّا الثالث، فلأنّ سوق الكلام يدلّ على أنّ زكريا عليه السلام كان عالمًا بأنّ مريم وأمثالها من الأولياء يمكنهم التكلّم قبل وقت التكلّم[١] المعتاد في غيرهم، ولهذا[٢] خاطبها بقوله: ﴿**يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا**﴾، فلا وجه لتخصيص حصول هذا التنبيه بتكلّم مريم عليها السلام.

وأمّا الرابع؛ فوهنه ظاهر على من استحقّ الخطاب واستعد للدخول[٣] في الحساب.

[قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي ...﴾ (٣٩)]

قوله: مصَدِّقًا.

حال مقدّرة لتباعد زمان التصديق والتبشير[٤].

قال المحشّي الفاضل: وتسمية كتاب الله كلمة يحتمل أن يكون لأنّه في ذات الله غير متكثّر إنّما يتكثّر بعد تعلّقه بالأُمور كما تقرّر في محلّه[٥]، انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا كلمة خرجت من أفواه قومه وهو من فضول الكلام كما تقرّر في محلّه.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ...﴾ (٤٠)]

قوله: استبعادًا من حيث العادة إلى آخره.

---

١. «ل»: ـ قبل وقت التكلّم.

٢. «هـ»: لذا.

٣. «ل»: المدلول.

٤. «م»: التبيين.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤.

[علّة استبعاد زكريّا من البشارة]

قال المحشّي الفاضل: كلّ من الوجهين مستبعد؛ لأنّ التبشير على ما هو خلاف العادة بمحض فضل الله فلا مجال للاستبعاد؛ لأنّ قدرة الله واضحة ولا وجه للتعجّب؛ لأنّ التعجّب إدراك أمر خفيّ السبب وهو أمر معلوم السبب سببه محض قدرة الله تعالى على خلاف العادة[١]، انتهى.

وأقول: الظاهر أنّ الحامل له على هذا الإيراد استعمال لفظ الاستبعاد، وميله إلى إظهار لطيفة باردة، وإلّا فاستبعاده عن كلا الوجهين غير متّجه:

أمّا الأوّل: فلأنّ نداء الملائكة لزكريا بحصول الولد لا يوجب قطعه بأنّها نداء الملائكة أو بأنّها من عند الله تعالى، حتّى يكون استبعاده عن ذلك استبعادًا لتعلّق قدرة الله تعالى بالمحال العادي، ويؤيّد ذلك ما روي أنّ جبرئيل لم يقل له هذا الحديث مشافهة بل ناداه من غير أن يراه، فوسوس له الشيطان أنّ هذا كان نداء بعض الجنّ يستهزأ بك، فأراد كشف هذا الحال بما أتى به من المقال[٢]، ويعضد هذا الخبر ذكر لفظ النداء في الآية دون الوحي على أنّه على تقدير أن يكون عالمًا بأنّ تلك النداء من عند الله وملائكته وأنّه تعالى يقدر على أن يخلق الولد من العاقر، فقد كان يجوز أن لا يفعل ذلك لحكمة ومصلحة، كما أنّ إبراهيم عليه السلام وإن كان عالمًا بأنّه تعالى يقدر على إحياء الميّت سأل ذلك مشاهدة ليتأكّد معرفته.

وأمّا الثاني: فلأنّ تعجّبه إنّما كان لعدم قطعه بأنّ السبب الذي يؤدّي إلى حصول الولد في تلك الحالة هو تعلّق قدرة الله تعالى، ولا خفاء في أنّ حصول الولد في تلك الحالة بغير[٣] السبب خفي فيتّجه التعجّب ولا يتوجّه الاستبعاد.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٤.
٢. انظر: **تفسير الرازي** ٨/ ٤١.
٣. «م، هـ»: بغير ذلك.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ...﴾ (٤١)]

قوله: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ﴾ أي[١] لا يقدر على تكليم الناس ثلاثًا.

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه لا يدلّ النصّ على سلب القدرة وإنّما يدلّ على نفي التكلّم[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ النصّ قد دلّ على أنّ عدم التكلّم كان آية ومعجزة دالّة على حصول المطلوب العظيم البرهان العجيب الشأن ولمّا كان عدم التكلّم مع القدرة لا يصلح أن يكون بيّنة وعلامة يعرف بها حصول المطلوب المذكور وجب أن يكون تحقّقه في ضمن سلب القدرة، ولمثل ذلك ذهب بعض العلماء إلىٰ أنّ إعجاز القرآن ينبغي أن يكون لسلب قدرة الفصحاء على الإتيان بسورة من مثله، فافهم.

إن قيل: ينافي ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا﴾ إذ لو كان لسانه محبوسًا لما قدر على ذكر الله تعالى ولما أمره الله بذلك.

قلنا: المراد: اذكر[٣] ربّك فيما بينك وبين نفسك، فلا منافاة.

قوله: [﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا﴾ في أيّام الحبسة وهو مؤكّد لما قبله مبيّن للغرض منه] وتقييد الأمر بالكثرة يدلّ على أنّه لا يفيد التكرار.

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث؛ لجواز أن يكون بالعشي والإبكار قيدًا له أيضًا[٤]: انتهى.

وأقول: لا يخفى أنّ غرض المصنّف الاستدلال على مسألة أُصولية خلافية هي أنّ مفهوم الأمر ليس إلّا طلب الفعل استعلاء، والتكرار وعدمه مفوّض إلى القرينة، ولا دلالة للفظ الأمر على شيء منهما، فتجويز أن يكون ﴿بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ قيدًا له يكون دليلًا آخر للمصنّف، لا بحثًا وإيرادًا عليه، وعند التأمّل يظهر أنّ هذا الفاضل

---

١. في النسخ: أن.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٥.

٣. «م»: واذكر.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٥.

قد خبط في ما ذكره خبطًا كثيرًا لا يليق بعامّي عاقل فضلًا عن محصّل فاضل.

نعم يتوجّه أنّ قوله: ﴿بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَارِ﴾ يجوز أن يكون قيدًا لـ«كثيرًا» لا لـ«اذكر» وحينئذ يكون المقصود تضمّن الكلام للكثرة والتكرار على الوجه المخصوص وهو أن يكون بالعشي والإبكار، والذي استدلّ في الأُصول على نفيه هو التكرار مطلقًا، لا على الوجه المخصوص، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ...﴾ (٤٢)]

قوله تعالى: ﴿وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

[الفرق بين اصطفاء مريم و فاطمةعليهما السلام]

أي على نساء عالمي زمانه كما يشعر به سوق كلام المصنّف أيضًا؛ لأنّ فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله سيّدة نساء العالمين، كما روي عن الإمام الباقر عليه السلام، وعنهعليه السلام أنّ معنى الآية اصطفاك من ذرّيّة الأنبياء وطهّرك من السفاح، واصطفاك لولادة عيسىعليه السلام من غير فحل، وخرج بهذا من أن يكون تكريرًا؛ إذ يكون الاصطفاء على معنيين مختلفين[1].

وفي حديث طويل رواه الشيخ أبو الفتوح الرازي بإسناده إلى ابن عبّاس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مشتمل على ذكر علي عليه السلام أنّه قال صلى الله عليه وآله: «وأمّا ابنتي فاطمة فإنّها سيّدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين وهي بضعة منّي ونور عيني وثمرة فؤادي وروحي التي بين جنبي وهي الحوراء الإنسية متى تقوم في محرابها بين يدي ربّها يزهر نورها لملائكة السماء كما يزهر نور الكواكب لأهل الأرض، يقول الله لملائكته: انظروا إلى أمتي فاطمة سيّدة نساء إمائي فإنّها بين يدي ترتعد فرائصها من

---

١. تفسير مجمع البيان ٢/ ٢٩٠-٢٩١.

خيفتي، وقد أقبلت بقلبها على عبادتي، أُشهدكم إنّي قد آمنتها وشيعتها من النار»[١]، وفي ذلك أحاديث وأخبار متجاوزة عن حدّ الإكثار.

[قوله تعالى: يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي ...﴾ (٤٣)]

قوله: أُمرت بالصلاة في الجماعة.

فهم ذلك من قوله تعالى: ﴿**مَعَ ٱلرَّاكِعِينَ**﴾.

[دلالة ﴿وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّاكِعِينَ﴾ لصلاة الجماعة]

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: والله أعلم، عبّر في مقام الأمر بالصلاة بالجماعة بقوله[٢]: ﴿**وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّاكِعِينَ**﴾ للإشارة بأنّ مدرك الجماعة من أدرك الركوع، حتّى أنّ من لم يدرك الركوع لم يدرك الركعة[٣]، انتهى.

أقول: هذا ممّا انتحله عمّا ذكره المفسّرون في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا مَعَ ٱلرَّاكِعِينَ**﴾[٤] حيث قالوا: إنّ فيه إشارة إلى أنّ الجماعة لا بدّ إدراكها[٥] من الركوع، ويشعر بكون الركوع مع الإمام، فلو كان الإمام راكعًا وأدركه حينئذ لم يكن مدركًا لعدم صدق الركوع مع الراكع بل بعده[٦]، فتدبّر.

[علّة تقديم السجود على الركوع]

قوله: [قدّم السجود على الركوع إمّا لكونه كذلك في شريعتهم] أو للتنبيه على أنّ الواو لا يفيد الترتيب.

---

١. **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٣١٨؛ **أمالي الصدوق**، ١٧٥.

٢. المصدر: ـ بقوله.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٥.

٤. البقرة: ٤٣.

٥. «م، هـ»: لإدراكها.

٦. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ١٢٦.

قال المحشّي الفاضل: فيه ضعف؛ لأنّ خطاب القرآن مع من يعلم لغة العرب لا مع من يتعلّم عنه اللغة[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ لا يخفى على من له أدنى وقوف على الفنون الأدبية أنّ بعض اللغات قد يختلف دلالته بالنظر إلى طائفتين من العرب كما في مدخول كلمة «لا» التي لنفي الجنس، فإنّ جمهور العرب يقصدون منه معنى مفصّلًا إلى اسم وخبر، خلافًا لبني تميم كما ذكر في الكافية[٢]، فجاز أن يكون ما نحن فيه من الآية متضمّنًا للتنبيه على ترجيح لغة من لا يقصد الترتيب من الواو على من يقصده، ولا ينافي ذلك كون الخطاب مع من يعلم لغة العرب كما لا يخفى، وأيضًا إنّما يتّجه ما ذكره إذا كان واضع اللغات غير الله تعالى، وأمّا إذا كان الواضع هو الله تعالى وعلم أنّ المتكلّمين ببعض اللغات ربّما توهّموا فيه ما يخالف أصل وضعه كما فيما نحن فيه، فالظاهر أنّه ينبغي منه تنبيههم على ما هو مفاده بحسب أصل[٣] الوضع فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ اِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ ...﴾ (٤٤)]

قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُونَ اَقْلَامَهُمْ﴾ أي أقداحهم للإقراع[٤].

جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم من جهة القرعة.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في مشروعية القرعة]

قال الشيخ الطبرسي: ففي الآية دلالة على أنّ للقرعة مدخلًا في تمييز الحقوق، وقد قال الصادق عليه السلام: ما تقارع قوم ففوّضوا أُمورهم إلى الله عزّ وجلّ إلّا خرج سهم المحقّ، وقال: أي قضية أعدل من القرعة، إذا فوّض الأمر إلى الله عزّ وجل، أليس

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٥.

٢. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٣٨٢.

٣. «م، هـ»: ـ أصل.

٤. في المصدر: للاقتراع.

الله[1] يقول: ﴿**فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ**﴾.

وقال الباقر عليه السلام: أوّل من سوهم عليه مريم بنت عمران، ثمّ تلا ﴿**وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**﴾، والسهام ستّة، ثمّ استهموا في يونس عليه السلام، ثمّ كان عبد المطّلب ولد له تسع بنين فنذر في العاشر إن رزقه[2] الله غلامًا أن يذبحه، فلمّا ولد [له] عبد الله لم يقدر أن يذبحه ورسول الله صلى الله عليه وآله في صلبه، فجاء بعشر[3] من الإبل فساهم عليها، وعلى عبد الله، فخرجت السهام على عبد الله، فزاد عشرًا فلم يزل السهام يخرج على عبد الله ويزيد عشرًا، فلمّا أن أخرجت مئة خرجت السهام على الإبل، فقال عبد الله: ما نصفت ربّي، فأعاد السهام ثلاثًا فخرجت على الإبل، فقال: الآن علمت أنّ ربّي قد رضي [بها] فنحرها[4].

أقول: شرعية القرعة ثابتة بالآية والأحاديث النبوية والإمامية، وذهب إليه الشافعي وأكثر الفقهاء.

وقال أبو حنيفة: القرعة قمار[5]، خلافًا[6] لله تعالى ورسوله، فتأمّل فإنّ الفكر فيه طويل.

[قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَـٰئِكَةُ يَا مَرْيَمُ اِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ ...﴾ (٤٥)]

قوله: المسيح لقبه وهو من الألقاب المشرّفة.

قال المحشّي الفاضل: كأنّه تعرّض ببيان أنّه لقب للإشكال في حمله على الاسم الذي يقابل اللقب والكنية؛ لكنّه غفل عن التعرّض بما يدفعه، واقتصر على دفع إشكال حمل «ابن مريم» الذي هو صفته[7] انتهى.

---

١. المصدر: ـ أليس الله.
٢. في المصدر: إن يرزقه.
٣. في المصدر: بعشرة.
٤. **مجمع البيان** ٢/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
٥. انظر: **ربيع الأبرار** ٤/ ٢٠؛ **تاريخ بغداد** ١٣/ ٣٩٠.
٦. «م»: خلاف الله تعالى.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٦.

[المسيح، لقب عيسى بن مريم ﷺ]

وأقول: بل الغافل هو هذا المحشّي؛ لأنّ المصنّف قد تعرّض لدفع ذلك الإشكال أيضًا بما سيجيء من قوله: ويحتمل أن يراد أنّ الذي يعرف به ويتميّز إلى آخره، وسننبّه[1] ونبيّنه بوجه ينفي رقاد الغفلة عن أعين الراقدين إن شاء الله تعالى.

قوله: ويحتمل أن يراد أنّ الذي يعرف به ويتميّز به عن غيره إلى آخره.

أقول: هذا الاحتمال ممّا أشار إليه صاحب الكشّاف، حيث أورد هاهنا سؤالًا حاصله أنّ الاسم في قوله تعالى: ﴿**ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ**﴾ المراد به العَلَم، والعلم إنّما هو عيسى فقط، فما معنى الجمع؟

وأجاب عنه بما حاصله أنّه أراد باسمه ما يتميّز به عن غيره، وهو لا يتميّز عن غيره إلّا بالمجموع؛ لوقوع الاشتراك في التسمية بعيسى ووقوع الاشتراك في المسيح وابن مريم، وأمّا المجموع فلم يشاركه فيه غيره، فلهذا جمع[2] بين الاسم واللقب والصفة[3]، وإنّما قدّم اللقب على الاسم وقد نصّوا على أنّ الاسم واللقب إذا اجتمعا قدّم الاسم، وأُضيف إلى اللقب؛ لأنّ ذلك مخصوص باللقب الذي ليس بصفة، ذكر ذلك ابن الحاجب[4].

لا يقال: إنّ بالاثنين أيضًا يتميّز المسمّى، لأنّا نقول: ذلك لا يقدح في أن يتميّز بالثلاثة، والمدّعي ليس إلّا أنّه اسم بالمعنى اللغوي، وهو العلامة دون المعنى الاصطلاحي وهو العَلَم، فاعلم.

[قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ...﴾ (٤٩)]

قوله تعالى: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾.

---

١. «م» زيادة: عليه.

٢. «م»: أجمع.

٣. انظر: **الكشّاف** ١/ ٤٣٠.

٤. **شرح الرضي على الكافية** ٢/ ٢٣٩.

فيه دلالة على أنّ العبد يحدث ويفعل ويخلق خلافًا لقول المجبّرة، لكن الخالق على الإطلاق هو الله تعالى اتّفاقًا.

قوله: نبّه به على أنّ إحياءه من الله لا منه.

يعني إنّما وصل قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بقوله ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا﴾ لأنّ تصوير الطين والنفخ فيه يدخل تحت مقدور العباد، فأمّا جعل الطين طيرًا حتّى يكون لحمًا ودمًا وخلق الحياة فيه ممّا لا يقدر عليه غير الله تعالى، فقال: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ ليعلم أنّه فعله تعالى، وليس بفعل عيسى[1] عليه السلام.

قوله: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ﴾

[علّة اختصاص عيسى بهذه المعجزات]

وإنّما خصّ عيسى عليه السلام بهذه المعجزات؛ لأنّ الغالب كان في زمانه الطبّ، فأراهم الله تعالى الآيات من جنس ما هم عليه ليكون المعجز أظهر، كما أنّ الغالب لمّا كان في زمن موسى عليه السلام السحر أتاهم من جنس ذلك بما أعجزهم عن الإتيان بمثله، ولمّا كان الغالب في زمان نبيّنا صلى الله عليه وآله البيان والبلاغة والفصاحة أراهم الله سبحانه المعجزة بالقرآن الذي بهرهم ما فيه من عجائب النظم وغرائب البيان، ليكون أبلغ في باب الإعجاز بأنّ ما في[2] كلام أُمم الأنبياء بمثل ما هم عليه، ويعجزون عن الإتيان بمثله؛ إذ لو أتاهم بما لا يعرفونه لكان يجوز أن يخطر ببالهم أنّ ذلك مقدور للبشر؛ غير أنّهم لا يهتدون إليه.

قوله: فإنّ الإحياء ليس من جنس الأفعال البشرية.

وإنّما أضاف الإحياء إلى نفسه على وجه المجاز والتوسّع، ولأنّ الله تعالى كان يحي الموتى عند دعائه بالاسم الأعظم.

---

١. «ل»: العيسى.

٢. «م»: بأن يأتي.

[قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرِيٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ ...﴾ (٥٠)]

قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَىَّ﴾ عطف على ﴿رَسُولًا﴾ على الوجهين إلى آخره.

فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلمّا ذكره الفاضل التفتازاني من أنّ توجيه هذا العطف بتضمين رسولًا ومصدّقًا معنى النطق، كأنّه قيل: ناطقًا بأنّي مصدّق، كما ذكره صاحب الكشّاف خروج عن قانون التضمين[1].

وأمّا ثانيًا: فلمّا ذكره الشيخ الطبرسي من أنّ قوله: ﴿**لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾ دون أنّ يقول: لما بين يديه[2]، يأبى عن أن يكون عطفًا على ﴿**وَجِيهًا**﴾ أو ﴿**رَسُولًا**﴾ لأنّ سياق ما تقدّم من ذلك أعني قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ ٱللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَـلِمَةٍ مِنْهُ**﴾ إلى قوله ﴿**وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرِيٰةَ وَٱلْإِنْجِيلَ * وَرَسُولًا إِلىٰ بَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ**﴾[3] يقتضي حينئذ القول الثاني دون الأوّل فتأمّل.

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: وتفصيل كلامه أنّه ذكر في توضيح سؤال ذكره صاحب الكشّاف في هذا العطف وأجاب عنه، ما هذه عبارته يعنى علام يعطف ﴿رَسُولًا﴾ و ﴿مُصَدِّقًا﴾ من المنصوبات السابقة (في المصدر: المتقدّمة) وهي ﴿وَجِيهًا﴾ وما عطف عليه ﴿فِى ٱلْمَهْدِ﴾ وما عطف عليه ولا وجه ظاهرًا للعطف على شيء منها؛ لأنّها كلّها في حكم الغيبة، وهما أعني «رسولًا» و«مصدّقًا» في حكم التكلّم بدليل تعلّق ﴿أَنِّى قَدْ جِئْتُكُمْ﴾ و ﴿لِمَا بَيْنَ يَدَىَّ﴾ بهما، فيصير المعنى: يبشّركِ به وجيهًا هو ورسولًا ومصدّقًا أنا، أو تكلّم هو طفلًا هو ورسولًا ومصدّقًا أنا.

فأجاب بأنّه ليس عطفًا على شيء منها؛ بل منصوب بمحذوف وهو مفعول فعل معطوف على ﴿يُعَلِّمُهُ﴾ أعني يقول، ولو سلّم فيصحّ العطف على كلّ من الحالين من غير أن يكون في ﴿أَنِّى قَدْ جِئْتُكُمْ﴾ و ﴿لِمَا بَيْنَ يَدَىَّ﴾ ما ذكرتم من الآيات [في النسخ: الآباء] لأنّهما متعلّقان بما يتضمّنه رسولًا ومصدّقًا من معنى النطق وهما على طريق الغيبة أي حال كون عيسى رسولًا ناطقًا بأنّي قد جئتكم ومصدّقًا ناطقًا بأنّي مصدّق ما بين يدي، ولا يخفى أنّ في هذا خروج عن قانون التضمين، انتهى «١٢، منه رحمه الله». [انظر: **الكشّاف** ١/ ٤٣١].

٢. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٣٠٠.

٣. آل عمران: ٤٨ ـ ٤٩.

[قوله تعالى: ﴿اِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسىٰ اِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ اِلَىَّ ...﴾ (٥٥)]

قوله: أي مستوفي أجلك إلى آخره.

هذا التوجيه وما بعده مأخوذ عن الكشّاف[١]، وإنّما ارتكبها مع خفائها في الجملة؛ لأنّه لمّا كان ظاهر الكلام أنّه يميته مقارنًا لرفع السماء، أو بحيث يحتمل أن يكون معه أو قبله أو بعده، ولم يكن للأخبار بذلك كثير فائدة احتاج إلى تفسيره بوجه يفيد فائدة يعتدّ بها، فذكر ثلاثة أوجه:

أحدها أنّه كناية عن عصمته من أن يقتله الكفّار بكون ذلك مردوفًا ومتبوعًا لتأخيره إلى أجله وإماتته في وقته.

الثاني أنّه عبارة عن قبضه من وجه الأرض ثمّ رفعه إلى السماء.

الثالث أنّه إخبار بأنّه إنّما يرفعه إلى السماء بعد تسليط النوم عليه، بحيث لا يشعر بذلك، ففي هذه الأوجه الثلاثة يكون توفّيه ورفعه إليه بمنزلة حكم واحد.

وقال الشيخ الطبرسي: فأمّا النحويون فيقولون: هو على التقديم والتأخير، أي إنّي رافعك ومتوّفيك؛ لأنّ الواو لا يوجب الترتيب بدلالة قوله: ﴿**فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ**﴾[٢]، والنذر قبل العذاب بدلالة قوله: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٣]، وهذا مروي عن الضحّاك، ويدلّ عليه ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ عيسى لم يمت وأنّه راجع اليكم قبل يوم القيامة»، وقد صحّ عنه ﷺ أنّه قال: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم؟» رواه البخاري ومسلم في الصحيح[٤].

وفي كتاب الصواعق المحرقة للشيخ ابن حجر المتأخّر أنّه قال أبو الحسن الآبري[٥]: إنّه يخرج المهدي مع عيسى عليهما السلام فيساعده على قتل الدجّال بباب لدّ

---

١. **الكشّاف** ١/٤٣٢.
٢. القمر: ١٦ و١٨ و٢١ و٣٠.
٣. الإسراء: ١٥.
٤. **تفسير مجمع البيان** ٢/٣٠٦.
٥. في النسخ: الآمدي.

بأرض فلسطين وأنّه يؤمّ هذه الأُمة ويصلّي عيسى خلفه، انتهى[١].

[قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ ...﴾ (٥٧)]

قوله تعالى: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾.

هذا حجّة على من قال بالإحباط؛ لأنّه سبحانه وعد بتوفية الأجر وهو الثواب، والتوفية منافية للإحباط.

[قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ...﴾ (٦١)]

قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ﴾.

أجمع المفسّرون[٢] على أنّ المراد بأبناءنا الحسن والحسين.

[المراد بأبناءنا الحسن والحسين بلا شكّ]

قال أبو بكر الرازي: هذا يدلّ على أنّ الحسن والحسين أبناء رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنّ ولد الابنة ابن على[٣] الحقيقة[٤]، وإليه ذهب الإمامية والشافعي خلافًا لأبي حنيفة مستشهدًا بهذا البيت ـ شعر ـ:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا ... بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد[٥]

---

١. **الصواعق المحرقة**، ١٦٧.

٢. انظر: **تفسير ابن أبي حاتم** ١٢ /٣٨٢؛ **أحكام القرآن** للجصّاص ٢ /١٩؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٣٦٥؛ **تفسير الإمام العسكري**، ٦٦٠؛ **تفسير العيّاشي** ١ /١٧٧؛ **تفسير القمّي** ١ /١٠٤؛ **تفسير فرات الكوفي**، ٨٥ و ٨٦ ـ ٨٧؛ **تفسير التبيان** ٢ /٤٨٤.

٣. في المصدر: في.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٣١٠؛ **التبيان في تفسير القرآن** ٢ /٤٨٥.

٥. انظر: **الخلاف** للطوسي ٣ /٥٤٨؛ **السرائر** لابن إدريس ٣ /١٥٧؛ **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد ١١ /٢٨؛ **الفروق اللغوية** لابن أبي هلال، ١٢؛ **خزانة الأدب** للبغدادي ١ /٤٢٣.

ولا يخفى أنّ مستنده هذا أوهن من بيت العنكبوت، ومستمسكه ذا أسخف من حيل[١] الجبت والطاغوت؛ لأنّ الآية حجّة عليه، والأخبار متظافرة بذلك أيضًا، مع أنّ البيت المذكور يمكن أن يكون محمولًا على التوسّع والمبالغة، والآية محمولة على حقيقته ويمكن أيضًا أن يكون للشاعر خصومة مع أصهاره وأولادهم فأنشد ذلك لشجى[٢] وغصّة له منهم كما قال آخر ـ شعر ـ:

فإنّ ابن أُخت[٣] القوم مصغى إناؤه إذا لم يزاحم خاله باب جلد[٤]

ونظير ذلك قول العجم خواهرزاده را به زر بايد خريد و به سنك بايد كشت.

وقال ابن أبي علان وهو أحد أئمّة المعتزلة: هذا يدلّ على أنّ الحسن والحسين كانا مكلّفين في تلك الحال؛ لأنّ المباهلة لا يجوز إلّا مع البالغين[٥].

[صغر السنّ لا ينافي كمال العقل في أهل البيت عليهم السلام]

وقال أصحابنا: إنّ صغر السنّ ونقصانها عن حدّ بلوغ الحلم لا ينافي كمال العقل، وإنّما جعل بلوغ الحلم حدًّا لتعلّق الأحكام الشرعية، وقد كانت سنّهما عليهما السلام في تلك الحال سنًّا لا يمتنع معها أن يكونا كاملي العقل، على أنّ عندنا يجوز أن يخرق الله تعالى العادات للأئمّة، ويخصّهم بما لا يشرّكهم فيه غيرهم، فلو صحّ أنّ كمال العقل غير معتاد في ذلك السنّ لجاز ذلك فيهما[٦] إبانة لهم عمّن سواهم، ودلالة على

---

١. «م»: حبل.
٢. «ع»: لشنجي.
٣. في هامش «ع، م، هـ»: يعنى خواهرزاده را طرف دوستى او با خال خود صافى است مادامى كه خال زمين را بر پدر او شك نساخته باشد «١٢، منه رحمه الله».
٤. انظر: **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٣٦٥؛ **الشعر والشعراء** لابن قتيبة ١/ ٣٠٠؛ **أساس البلاغة**، ٥٢٢؛ **الصحاح** ٢/ ٦٩٨.
٥. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٣١١؛ **التبيان في تفسير القرآن** ٢/ ٤٨٥.
٦. في المصدر: فيهم.

مكانهم من الله، واختصاصهم به[١]، وممّا يؤيّده من الأخبار ما رواه أصحابنا من قول النبي ﷺ ابناي هذان إمامان قاما أو قعدا[٢]، وما رواه البخاري في جملة حديث من أنّ النبي ﷺ قال لحسن بن علي حين أخذ ثمرة من ثمرات الصدقة ووضعها في فمه وهو صبي رضيع كخ كخ أما علمت أنّ الصدقة حرام علينا[٣]، وقال الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر فى شرحه الموسوم بفتح الباري مجيبًا عمّن سأل عن وجه قوله ﷺ أما علمت أنّ الصدقة حرام علينا مع أنّه طفل رضيع: بدليل قوله: كخ كخ[٤]، أنّ وجه ذلك أنّهم ليسوا كغيرهم بل هو عليه السلام، أي الإمام الحسن في هذا السنّ يطالع اللوح المحفوظ؛ لأنّ علومهم لدنّية موهبية ليست كسبية حتّى يتوقّف على كسبه وبلوغه إلى السنّ الذي يمكن فيه الكسب، انتهى.

وأمّا قوله: ﴿**وَنِسَآءَنَا**﴾ فقد اتّفقوا أيضًا على أنّ المراد به فاطمة عليها السلام؛ لأنّه[٥] لم يحضر المباهلة غيرها من النّساء، وهذا يدلّ عل تفضيل الزهراء على جميع النّساء، ويعضده ما جاء في الخبر أنّ النبي عليه السلام قال: فاطمة بضعة منّي يريبني ما رابها[٦].

وقال عليه السلام: «إنّ الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها»، وقد صحّ عن حذيفة أنّه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «أتاني ملك فبشّرني أنّ فاطمة سيّدة نساء أهل الجنّة»[٧]، وقد سبق في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ**﴾ ما يزيد ذلك بيانًا.

---

١. «م» و في المصدر: ـ به، **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣١١.
٢. **الإرشاد** للمفيد ٢ / ٣٠؛ **الفصول المختارة** للمفيد، ٣٠٢؛ **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٣ / ١٤١؛ **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣١١.
٣. انظر: **صحيح البخاري** ٢ / ١٣٥ و ٤ / ٢٦.
٤. انظر: **فتح الباري** ٣ / ٣٥٤ و ٣٥٥ و ١٠ / ٥٨٥.
٥. «هـ»: أنّه.
٦. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣١١.
٧. المصدر السابق.

[المراد بـ﴿أَنْفُسَنَا﴾ ليس إلّا علي عليه السلام بأخبار صحيحة]

وأمّا قوله: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ فقد اتّفقوا أيضًا على أنّ المراد به علي عليه السلام خاصّة[١]، ويدلّ عليه الأخبار الصحيحة عند أهل السنّة:

منها ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخّر رواية عن الدارقطني: أنّ عليًا يوم الشورى احتجّ على أهلها فقال لهم: «أنشدكم الله هل فيكم أحد أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في الرحم منّي، ومن جعله نفسه وابناه ابناه، ونساءه نساءه غيري؟» قالوا: اللّهم لا[٢]، الحديث.

ومنها ما رواه أبو الحسن الشهرزوري بإسناده عن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله أنّها قالت: قال النبي صلى الله عليه وآله: أنّ عليًا نفسي[٣]، وهذا حديث صحيح حسن بين أهل السنّة ذكره ابن المقبر البغدادي بطرق شتّى.

ومنها ما رواه محدّث الشام أبو نصر محمّد بن هبة الله الشافعي الشيرازي عن محدّث العراق بطرق شتّى عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: قال عليه السلام: خلق الله قضيبًا من نور قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعين ألف عام، فجعله أمام العرش حتّى كان أوّل مبعثي فشقّ منه نصفًا فخلق منه نبيّكم ومن النصف الآخر علي ابن أبي طالب[٤].

ومنها ما أخرجه محدّث الشام وصحّحه بإسناده عن سلمان الفارسي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «كنت أنا وعلي نورًا بين يدي الله مطيعًا فيسبّح الله ذلك النور، ويقدّس[٥] قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلمّا خلق الله آدم ركّز ذلك النور في صلبه، فلم يزل في شيء واحد حتّى افترقا في صلب عبد المطّلب

---

١. المصدر السابق.
٢. **الصواعق المحرقة**، ١٥٦.
٣. **ميزان الاعتدال** للذهبي ٢/ ٣٤٩؛ **لسان الميزان** لابن حجر ٣/ ٢١٧.
٤. **تاريخ مدينة دمشق** ٤٢/ ٦٧؛ **ميزان الاعتدال** ٤/ ٥٢٢؛ **لسان الميزان** ٧/ ٤٦.
٥. «ل، هـ»: تقدسه.

فجزء أنا وجزء علي»[١].

ومنها ما رواه أبو الحسن الأزجي بإسناده عن أُمّ سلمة قالت: كان النبي ﷺ في بيتي فاستأذن عليّ فقال ﷺ: أتعرفينه؟ قلت: نعم هذا علي بن أبي طالب، قال: «صدقت سجيّته سجيّتي ودمه كدمي وهو عيبة علمي»[٢].

ومنها مارواه الحافظ أبو العلاء الهمداني، عن زيد بن علي عن أجداده، عن النبي ﷺ قال يوم فتح خيبر: «لولا أن تقول فيك طوائف من أُمّتي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم مقالًا لا تمرّ عليك ملأ[٣] من المسلمين إلّا أخذوا تراب رجليك وفضل طهورك[٤] استشفوا به، ولكن حسبك أن تكون منّي وأنا منّك، حربك حربي وسلمك سلمي، وسرّك سرّي وعلانيتك علانيتي، وسريرة صدرك كسريرة صدري، وأنت باب علمي وولدك ولدي، ولحمك لحمي ودمك دمي، ونفسك نفسي، والحقّ معك وعلى لسانك وفي قلبك وبين عينيك، والإيمان يخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي»[٥].

ومنها ما رواه محدّث العراق[٦] بإسناده عن سيّدنا موسى بن جعفر عليهما السلام عن آبائه عن النبي ﷺ قال: «خلقت أنا وهارون بن عمران ويحيى بن زكريّا وعلي بن أبي طالب من طينة واحدة»[٧]، ومنها ما رواه الطبراني في معجمه بإسناده عن أبي إمامة الباهلي قال: قال ﷺ: «إنّ الله خلق الأنبياء من أشجار[٨] شتّى وخلقني وعليًا من

---

١. **تاريخ مدينة دمشق** ٤٢ / ٦٧؛ **مناقب علي بن أبي طالب** لابن مردويه، ٢٨٦.

٢. **كشف الغمّة** ١ / ٩٠؛ **المناقب** للخوارزمي، ٣٩؛ **كفاية الطالب** للكنجي، ٣١٢.

٣. «ل»: بملأ.

٤. «هـ»: ظهورك.

٥. **ينابيع المودّة** للقندوزي ١ / ٢٠٠ و٢٠١؛ **إرشاد القلوب** ٢ / ٢٤٧؛ **المناقب** للخوارزمي، ١٢٩؛ **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد ١٨ / ٣٨٢؛ **المعجم الكبير** للطبراني ١ / ٣٢٠؛ **الإرشاد** للمفيد ١ / ١١٧؛ **كنز الفوائد** للكراجكي، ٢٨١.

٦. هو الخطيب البغدادي.

٧. **تاريخ بغداد** ٦ / ٥٦.

٨. «م»: شجر.

شجرة واحدة»[١]، وأيضًا لا يجوز أن يكون المراد بـ«أنفسنا» النبي ﷺ؛ لأنّه هو الداعي، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه، وإنّما يصحّ أن يدعو غيره، فلابدّ من المصير إلى التجويز[٢] والمبالغة، وأنّ المعنى ندعو من يكون حكم نفسه حكم نفسنا، وما كان لنا كان له وما علينا يكون عليه، فكان كلّاً منهما هو الآخر، وهذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبّة؛ لأنّه إذا كملت المحبّة بين اثنين يقال: إنّهما متّحدان معنى وإن افترقا صورة، كما قال بعض الموحّدين ـ شعر ـ:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته كان أنا[٣]

ومن البين أنّه لو لم يكن لعلي عليه السلام مداناة ومقاربة على الحدّ المذكور لما أجرى الله تعالى عليه أنّه نفس الرسول وإذا كان قوله: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ لا بدّ أن يكون إشارة إلى غير الرسول ﷺ وجب أن يكون إشارة إلى علي عليه السلام؛ لأنّه لا أحد يدّعي دخول غير أمير المؤمنين علي وزوجته وولديه عليهم السلام في المباهلة.

[ردّ المناقشات ودفع المكابرات في دلالة الآية على أهل البيت عليهم السلام]

فإن قيل: قولكم الإنسان لا يدعو نفسه ممتنع لجوازه تجوّزًا[٤] إرادة من نفسه الحضور في موضع[٥].

وما قلتم أيضًا مجاز، لامتناع الاتّحاد[٦] الحقيقي، وليس مجازكم أولى من

---

١. انظر: **شواهد التنزيل** ١/٥٥٤؛ **تاريخ مدينة دمشق** ٤١/٣٣٥ و٤٢/٦٥ ـ ٦٦؛ **ميزان الاعتدال** نقلًا عن الطبراني ٣/٣٤٧، ولم أعثر عليه في معجم الطبراني.

٢. «م»: تجوّز.

٣. **وفيات الأعيان** لابن خلّكان ٢/١٤١؛ **تاريخ الإسلام** للذهبي ٤٩/٢٨٦.

٤. «ه»: يجوز.

٥. في هامش «ع، ه»: قال: من أراد من نفسه شيئًا يصحّ أن يقال: دعا نفسه إلى ذلك الشيء «١٢، منه رحمه الله».

٦. «ع»: ـ الاتّحاد.

مجازنا، فعليكم الترجيح.

قلنا: ترجيح مجازنا ظاهر من أنّ مراد النبي ﷺ من «أنفسنا» لو لم يكن عليًّا، لكان قوله مخالفًا لفعله، على أنّ الأخبار السابقة الصحيحة عند أهل السنّة مرجّح لمجازنا، كما لا يخفى.

وقال يوسف الواسطي القاسطي[١]: يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ النسب كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ**﴾[٢].

وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأنّ استشهاده بالآية المذكورة باطل؛ لظهور الفرق عند أرباب اللسان بين قولنا: فلان نفسنا، وبين قولنا: فلان من نفسنا أو منّا، كقوله عليه السلام: «سلمان منّا أهل البيت»[٣]، ويزيد ذلك ظهورًا أنّه يقال بالفارسية عند إرادة النفسية: فلان نفس من است يا فلان همان من است، وعند إرادة النسب وما يجري مجراه، فلان از ماست، وبهذا الجواب مندوحة عمّا أجاب به الفاضل المهلّبي الحلّي في كتاب الأنوار[٤] حيث قال: لو كان المراد بـ«أنفسنا» في آية المباهلة النسب لم يبق فائدة في ذكره تعالى الأبناء والنّساء؛ لأنّهم داخلون في قوله: ﴿**وَأَنْفُسَنَا**﴾ بهذا المعنى، بل هم أولى؛ لأنّهم أقرب إليه ﷺ من علي عليه السلام، انتهى.

إذ يتوجّه عليه كما ذكره هو أيضًا أنّه يمكن أن يكون إفرادهم بالذكر للشرف كما قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ**﴾[٥] الآية، إذا أتقنت ذلك فنقول: قد دلّت الآية على أنّه عليه السلام أفضل أهل زمانه سوى النبي ﷺ من وجهين:

الأوّل قوله: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ فإنّه يدلّ على مساواته للنبي ﷺ في جوهر

---

١. «م، هـ»: في كتابه.

٢. التّوبة: ١٢٨.

٣. **الغارات** للكوفي ٢ / ٨٢٣؛ **مناقب الإمام أمير المؤمنين** لمحمّد بن سليمان الكوفي ١ / ٢٢١.

٤. الأنوار البدرية في ردّ الشبهة القدريّة لحسن بن شمس الدين محمّد بن علي المهلّبي الحلّي، انظر: **أمل الآمل** ٢ / ٧٨.

٥. الأحزاب: ٧.

النفس والكمالات النفسانية[١] لا في الكمالات الخارجية كالنبوّة، ولا في الكمالات البدنية كأعباء الرسالة، فإنّ النبي ﷺ أفضل منه منصبًا ومشقّة، فإنّ منصب النبوّة أفضل من منصب الإمامة، ووضع الشرع أشقّ من حفظه، فهو يساوي النبي في الكمالات النفسانية، ولا شكّ أنّ ثواب النبي ﷺ بحسب كمالاته النفسانية أكثر من ثواب الأُمّة مطلقًا، ومساوي الأفضل أفضل، فهو أفضل من أهل زمانه بعد النبي مطلقًا، ولو كان النبي أفضل بحسب كمالاته النفسانية من الأنبياء السابقة، بحسب سائر الفضائل كما هو الظاهر، لكان علي عليه السلام أفضل منهم على الإطلاق، وإلّا لكان أفضل منهم بحسب الكمالات النفسانية.

والوجه الثاني احتياج النبي عليه السلام إليه أي إلى أمير المؤمنين على سبيل التأييد، وقد صحّ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: مكتوب على العرش لا إله إلّا الله وحدي لا شريك لي محمّد عبدي ورسولي أيّدته بعلي، ذكره القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء[٢]، وقد نزل فيه قوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٣] يريد به عليًا وحده، رواه أبو هريرة وذكره ابن جرير في تفسيره[٤] وابن العساكر في تاريخه في المباهلة[٥]، وهو يدلّ على أنّه لا مساوي لهم في الأفضل[٦] من الأُمّة[٧]، كما صرّح به شيخنا الشهيد قدس سره في مقدّمة ذكرى الشريعة.

وتوضيحه أنّ النبي ﷺ لمّا كان عارفًا بجلال الله سبحانه خائفًا منه غاية

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: والحاصل أن ليس المراد من النفسيّة حقيقة الاتّحاد فيكون المراد المساواة في الفضل والكمال عمومًا؛ لأنّه أقرب المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي، فيحمل عليها عند تعذّر الحقيقة على ما هو قاعدة الأُصول لكن ترك العمل بعمومه في النبوّة وأعباء الرسالة لبرهان الختم بمحمّد ﷺ فبقي حجّة في الباقي، فيساوي النبيّ ﷺ في كلّ فضيلة سوى فضيلة النبوّة، فيكون أفضل من الأُمّة «١٢، منه رحمه الله».

٢. **الشفاء** ١ /١٧٤.

٣. الأنفال: ٦٢.

٤. لم أعثر عليه في تفسيره.

٥. **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر ٤٢ /٣٦٠.

٦. في المصدر: الفضل.

٧. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة** ١ /٥٦.

الخوف، فاستعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين لهلاك[١] الآخر أو ببعد الآخر من رحمة الله بجماعة تيقّن لهم فضيلة ومنزلة عند الله بحيث يرجى إجابة دعوتهم، ولو كان لغيرهم منزلة مساوية لهم عند الله لدعاهم في المباهلة، فإنّ كثرة[٢] الأفاضل أدخل في الاستجابة، فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله من النبي ﷺ إخلال بشدّة الاهتمام والنبي منزّه منه[٣]، وممّا يدلّ على استعانته ﷺ بهم في المباهلة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ بصيغة الجمع، وما ذكره المصنّف وغيره من أنّ رسول الله ﷺ قد غدا محتضنًا بالحسين آخذًا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها[٤] وهو يقول: إذا أنا[٥] دعوت فأمّنوا، وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمّى بأبي الحارثة حين تقدّم رسول الله ﷺ وجثا على ركبتيه: والله جثا الأنبياء للمباهلة، يا معشر النصارى إنّي لأرى وجوهًا لو سألوا الله أن يزيل جبلًا من مكانه لأزاله فلا تبتهلوا، إلى آخر ما رواه المصنّف وغيره[٦].

فإن قيل: دعوتهم في المباهلة إنّما يدلّ على قربهم ومزيد حبّ الرسول لهم وتخويف الخصم حيث استجرء على تعريض جماعة للهلاك أو البعد من رحمة الله وقد يختاره الرجل لنفسه دونهم ويدلّ عليه ما نقل الطبرسي عن ابن عبّاس وقتادة والحسن أنّ النبي ﷺ لمّا دعى وفد نجران العاقب والسيّد ومن معهما إلى المباهلة استنظروه إلى صبيحة غد من يومهم فلمّا رجعوا إلى رجالهم، قال الأسقف لهم: انظروا محمّدًا في غد، فإن غدا بولده وأهله[٧] فاحذروا مباهلته، وإن غدا بأصحابه [فباهلوه] فإنّه على غير شيء[٨].

قلنا: لا منافاة بين الأمرين بل الأمر الثاني أيضًا يدلّ على ما دلّ عليه الأمر

---

١. «م، هـ»: بهلاك.
٢. «م» زيادة: المباهلة.
٣. «م»: عنه.
٤. «ل»: خلفهما.
٥. «ل»: ـ أنا.
٦. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٠٩ ـ ٣١٠.
٧. في النسخ: بولده وأهله وولده.
٨. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٠٩.

الأوّل؛ لأنّ حبّ الرسول لأهله وولده ليس كحبّنا لأهلنا وولدنا على الهوى، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما أحبّ أحدًا لله فمن كان أفضل عند الله كان أحبّ لديه، قال فخر الدين الرازي في تفسيره: كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسين الحمصي، وكان من متكلّمي إثني عشرية، وكان يزعم أنّ عليًّا عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء سوى محمّد صلى الله عليه وآله، [قال:] والذي يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾، إذ ليس المراد به نفس محمّد صلى الله عليه وآله، لأنّ الإنسان لا يدعو نفسه؛ بل المراد غيره، وأجمعوا على أنّ ذلك الغير كان علي بن أبي طالب، فدلّت الآية على أنّ نفس عليّ هي نفس محمّد صلى الله عليه وآله، ولا يمكن إلّا أن يكون المراد مثل تلك النفس، وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه، ترك العمل بهذا العموم في حقّ النبوّة، وفي حقّ الفضل لقيام الدلائل الدالّة على أنّ محمّدًا صلى الله عليه وآله كان نبيًّا وما كان علي عليه السلام كذلك، ولانعقاد الإجماع على أنّ محمّدًا عليه السلام كان أفضل من سائر الأنبياء، فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية، ثمّ قال: وتأكّد[1] الاستدلال بظاهر هذه الآية؛ الحديث المقبول عند الموافق والمخالف[2]، وهو قوله عليه السلام: «من أراد أن يرى[3] آدم في علمه، ونوحًا

---

١. في المصدر: يؤيّد.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وإلى هذا أشار المحقّق الطوسي في التجريد بقوله: ومساواة الأنبياء ومراده مساواة عليّ عليه السلام في أخصّ صفة وأشرف كمال كان في بعض هؤلاء من الأنبياء فهو عليه السلام يكون جامعًا بجميع الكمالات المتفرّقة فيهم، فيلزم أن يكون أفضل من كلّ واحد منهم [انظر: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ٥٣٤].

ثمّ أقول في عبارة الحديث [في «م»: الأحاديث] المذكورة نكتة لطيفة هي أنّه صلى الله عليه وآله قيّد الرؤية والنظر في كلّ من هٰؤلاء الأنبياء بكون في صفة كاملة خاصّة به ولم يقيّده في عليّ عليه السلام بكونه في تلك الصفات، وفيه إشارة للمتفطّن إلى أنّ تلك الصفات لشدّة ظهورها فيه قد صارت بحيث يرى ويشاهد بمجرّد النظر إليه عليه السلام وأنّه عليه السلام كأنّه قد تجسّم من تلك الصفات بحيث صارت عينًا له، فجاز أن يشاهد بالعين، فافهم فإنّه لطيف جدًّا «١٢، منه رحمه الله».

٣. «م»: أن ينظر.

في طاعته[١]، وإبراهيم في خلّته، وموسى في قربته[٢]، وعيسى في صفوّته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب»، فإنّ الحديث[٣] دلّ على أنّه اجتمع فيه ما كان متفرّقًا فيهم، وذلك يدلّ على أنّ عليًّا عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء سوى محمّد صلى الله عليه وآله، وأمّا سائر الشيعة فقد كانوا قديمًا وحديثًا يستدلون بهذه الآية على أنّ عليًا أفضل من سائر الصحابة، هذا تقرير كلام الشيعة.

والجواب أنّه كما انعقد الإجماع بين المسلمين على أنّ محمّدًا صلى الله عليه وآله أفضل من علي عليه السلام فكذلك انعقد الإجماع بينهم قبل ظهور هذا الإنسان، على أنّ النبي أفضل ممّن ليس بنبي، وأجمعوا على أنّ عليًا عليه السلام ما كان نبيًّا، فيلزم[٤] القطع بأنّ ظاهر الآية كما هو مخصوص في حقّ محمّد صلى الله عليه وآله[٥] فكذلك هو[٦] مخصوص في حقّ سائر الأنبياء عليهم السلام[٧]، انتهى كلام الرازي تقريرًا وردًّا.

وأقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد انعقاد إجماع علماء أهل السنّة على أنّ النبي أفضل من كلّ من ليس بنبيّ فلا يسمن ولا يغني من جوع، وإن أراد إجماع جميع علماء المسلمين حتّى الشيعة فهو غير مسلّم، وما ذكره من أنّ سائر الشيعة قديمًا وحديثًا كانوا يستدلون بهذه الآية على أنّ عليًا أفضل من سائر الصحابة لا يدلّ على أنّ أحدًا من الشيعة قبل الفاضل الحمصي لم يستدلّ بها على أفضلية علي عليه السلام من الأنبياء، ولا على أنّهم قديمًا وحديثًا لم يخالفوا غيرهم في هذه المسألة حتّى يتمّ دعوى سبق انعقاد الإجماع على وجود ذلك الفاضل.

والحقّ أن يقال: بعدما ظهر بما قرّرناه سابقًا مساواة علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله في جوهر النفس وكمالاته النفسانية أنّه لو كان النبي صلى الله عليه وآله أفضل بحسب كمالاته

---

١. «م»: ملّته.

٢. في المصدر: هيبته.

٣. في المصدر: فالحديث.

٤. في المصدر: فلزم.

٥. «ل، ع»: ـ صلى الله عليه وآله.

٦. في المصدر: ـ هو.

٧. **تفسير الرازي** ٨ / ٨٦ ـ ٨٧.

النفسانية من الأنبياء السابقة بحسب سائر الفضائل الثابتة لهم ـ كما هو الظـاهر ـ لكان علي عليه السلام أفضل منهم على الإطلاق، وإلّا لكان أفضل منهم بحسب الكمالات النفسية فقد فيحمل كلام الفاضل الحمصي وغيره من الإمامية في هذا الباب على أفضليته من الأنبياء بحسب الكمالات النفسية، وليت شعري ما وجه الاستبعاد في أن يكون علي[1] عليه السلام مع كونه نفس النبي ومتشعّبًا من[2] نوره وباب مدينة عـلمه ومقتبسًا من مشكاة علومه عند استجماعه للكمالات الشهودية والروحانية إلى غير ذلك من الكمالات الصورية والمعنوية أفضل عن الأنـبياء المـاضية، الذيـن غـاية خلقهم وإيجادهم ظهور نور محمّد صلى الله عليه وآله ووجوده وإظهار كماله وختمه فـي عـالم شهوده، وقد تفرّق فيهم ما اجتمع في وليّه علي من الصفات الكاملة بفضله تـعالى وجوده، وجعل النبي صلى الله عليه وآله علماء أُمّته نظيرًا لهم بقوله: عـلماء أُمّـتي كأنـبياء بـني إسرائيل[3]، وقد صحّ عند نقّاد الحديث أنّ عيسى نبي الله عليه السلام سيقتدي فـي آخـر الزمان بالإمام المهدي من آل محمّد صلى الله عليه وآله، وقد جعلهم الله تعالى أُولوا الأمر علينا إلى يوم القيامة، وأمرنا النبي صلى الله عليه وآله بأن نتمسّك في ديننا بأذيـالهم، ونـقتدي بأقـوالهـم وأفعالهم، بخلاف الأنبياء السابقة فإنّه لا يلزمنا إلّا مجرّد الإقرار بجملتهم، وأنّـهم جاؤوابالحقّ من عند الحقّ، وأنّ من اتّبعهم نجا ومن خالفهم ضلّ وهلك.

[بحث في وجه أفضلية أئمّتنا المعصومين على الأنبياء غير نبيّنا]

وتوضيح المرام وتقريبه إلى الأفهام على[4] ما أشار إليه بعض الأصفياء الكرام[5]

---

١. في النسخ: عليًا عليه السلام.
٢. «هـ»: عن.
٣. **تحرير الأحكام** للعلّامة ١ /٣٨؛ **عوالي اللئالي** ٤ /٧٧؛ **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم ١ /٨٨.
٤. «ع، ل»: ـ على.
٥. هو الشيخ الفاضل ابن أبي جمهور الأحسائي في المجلّي كما قال في هامش كتاب الأربعين للشيخ الماحوزي.

أنّ المراتب الثابتة للأنبياء وغيرهم من الأولياء كمولانا أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام من الله تعالى ثابتة لهم من روحانية النبي المعطى لهم مراتبهم في العوالم الثلاثة؛ لأنّه قطب الكلّ، وإذا كان كلّ واحد من الأنبياء والأولياء إنّما يأخذ ما يأخذه بواسطة روحانية نبيّنا صلوات الله عليه وآله وجب أن يكون الأولياء من أئمّتنا المقتبسين عن النبي صلى الله عليه وآله بجهة روحانيته وجسمانيته أفضل من الأنبياء السابقة وأكمل وأتمّ بسبب مشاهدة الأنوار المحمّدية، والاستضاءة بها لانعكاس شعاع مرآته على مرائي نفوسهم، بسبب المقابلة الموجبة لاستعداد أنفسهم لقبول فيض نوره، ولا عجب من أفضلية الولي المتفرّع من النبي الكامل القائم مقامه، والمشاهد لمعارجه والمطّلع على جميع مقاماته الشهودية، وأحواله الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص عن الاطّلاع على حقائق مقامات الكامل وكيفيات معارجه وتطوّره بالأطوار الشهودية الجمعية، فالولي المشاهد من مرآة النبي الكامل بواسطة انعكاسها على مرآة نفسه المستعدّة لقبولها بالضرورة يكون أتمّ جمعية، وأكمل مشاهدة، وأوسع دائرة، وأقوى اطّلاعًا من ذلك النبي المحجوب عن المشاهدات الجمعية، حتّى أنّ الواحد منهم يكون حاويًا لمقامات أُولي العزم.

إن قيل: كيف يصح أفضلية من لم يصل إلى مقام النبوّة لانحجابه على من وصل إليه ولم ينحجب عنه؟

قلنا: إنّ انحجاب أولياء نبيّنا صلى الله عليه وآله عن اسم النبوّة ما كان لقصورهم عن مراتب أُولئك الأنبياء، لا في مقام الوحدة ولا في مقام الكثرة؛ بل لتأخّرهم عن الخاتم بالوجود الصوري الموجب لحجبهم عن الاسم دون مقتضاه، بخلاف من عداهم من الأنبياء لتقدّم وجودهم الصوري على الخاتم، فلم يكن ثمّ مانعًا من إطلاق الاسم عليهم لوصولهم إلى المقامات الموجبة لهم إطلاقه، ولا يلزم من ذلك أفضليتهم على

المحجوبين عن الاسم المانع من إطلاقه عليهم تأخّرهم في الوجود الصوري[١].

ويؤيّد ذلك ما رواه رئيس المحدّثين محمّد بن يعقوب الكليني الرازي رحمه الله في الجامع الكافي في باب أنّ الأئمّة أركان الأرض بإسناده إلى أبي جعفر عليه السلام إلى أن قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا قسيم الله بين الجنّة والنار، لا يدخلها داخل إلّا على حدّ قسمتي، وأنا الفاروق الأكبر، وأنا الإمام لمن بعدي، والمؤدّي عمّن كان قبلي، لا يتعدّى منّي إلى أحد إلّا أحمد صلّى الله عليه وآله وإنّي وإيّاه لعلى سبيل[٢] واحد إلّا أنّه هو المدعوّ باسمه»[٣]، الحديث.

والحاصل أنّ الأنبياء لمّا كانوا في الوجود الصوري أسبق من القطب المحمّدي كان أخذهم عنه إنّما هو باعتبار صورة[٤] المعنوية الحاصلة في عالم العقول، من حيث أنّه عقل الكلّ[٥] المندرج فيه إجمالًا ما هو فيما تحته من العوالم مفصّلًا، وأمّا أوليائه فلتأخّر[٦] وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان أخذهم ما أخذوه عنه باعتبار المقامين معًا، فشاركوا الأنبياء في المقام الأوّل واختصّوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل؛ لأنّه لمّا نزل إلى عالم الطبيعة بالصورة الإنسانية فصّل فيه ما أُجمل هناك، وظهر فيه بمقامات الوحي الملكي ما لم يكن، فأوليائه عليه وعليهم السلام يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل، فتخلّقوا بجميع أخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظيم في قوله: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[٧]، والعظيم لا يقول في شيء عظيم إلّا إذا كان في غاية ما يكون من العظمة، واقتدوا به في جميع مسالكه الإجمالية والتفصيلية.

ثمّ حصل لهم مع تمام النسب المعنوية الحاصلة لهم بسبب التشبّه التامّ والتخلّق

---

١. انظر: **كتاب الأربعين** للماحوزي، ٣٩٨ ـ ٤٠٠؛ **إحقاق الحقّ**، ٢٠٠.
٢. في هامش «ع»: وهو النبوّة.
٣. **الكافي** ١ /١٩٨.
٤. «ل، م»: صورته.
٥. «هـ»: ونفس الكلّ.
٦. «م»: فمتأخّرين.
٧. القلم: ٤.

الحقيقي بجميع أخلاقه النسب الصوري والقرب اللحمي والدموي فاشتركت الموادّ واتّحدت الصور، فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم، باعتبار النسبتين كما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ في هذه الآية فصاروا بذلك أهل الجمعية التامّة والمقامات العامّة، فتحقّق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من سائر الأنبياء والأولياء، كما تحقّق للنبي عليه السلام ذلك من غير فرق.

فافهم مقاماتهم الإلهية وخصائصهم النبوية، فإنّها مقامات عزيزة الإحكام غريزة المرام، فاعرفها جدًّا تكن عارفًا بهم حقّ المعرفة التي وجبت عليك، بقوله صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[1]، إلى غير ذلك من الأخبار والآثار، والله أعلم بحقائق الأسرار.

[ما روي عن أهل البيت عليهم السلام في مباهلة شيعتهم مع مخالفيهم]

واعلم أنّه كما أنّ الله تعالى جعل طريق المباهلة محك اعتبار[2] حال المحقّ والمبطل، وسلكه النبي صلى الله عليه وآله مع الكفّار كما عرفت كذا أمر به أئمّة أهل البيت عليهم السلام لشيعتهم والمتمسّكين بذريعتهم، فقد روى السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى في كتابه الموسوم بالمنتقى عن أبي جعفر محمّد بن النعمان أنّه قال: قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام: خاصموهم وبيّنوا لهم الهدى الذي أنتم عليه وبيّنوا لهم ضلالتهم وباهلوهم في علي عليه السلام[3]، وكان ابن عبّاس رضي الله عنه يقول: في كتاب الله غسلتان ومسحتان ومن باهلني باهلته[4].

---

١. **كفاية الأثر** للخزاز القمي، ٢٩٦؛ **الإفصاح** للمفيد، ٢٨؛ **الكافي** ٢ /١٣١؛ **كمال‌الدين** للصدوق، ٤٠٩.

٢. «ل»: اعتباره.

٣. انظر: **الحكايات** للمفيد، ٧٥؛ **تصحيح اعتقادات الإمامية** للمفيد، ٧١؛ **الفصول المختارة** للمفيد ٢ /١١٩ ـ ١٢٠ ولعلّه المقصود عند المصنّف، ذكره بالوصف.

٤. **مشرق الشمسين** للبهائي، ٢٨٦؛ **بحار الأنوار** ١٧ /٢٤٧.

وذكر الشيخ النجاشي في كتاب أحوال الرجال في ترجمة محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قضاعة بن صفوان بن مهران الجمّال الأسدي أنّه ناظر قاضي الموصل في الإمامة بين يدي ابن حمدان أمير الموصل، فانتهى القول بينهما إلى أن قال للقاضي: تباهلني! فوعده إلى غد، ثمّ حضروا فباهله وجعل كفّه في كفّه، ثمّ قاما من المجلس، وكان القاضي يحضر دار الأمير ابن حمدان في كلّ يوم، فتأخّر ذلك اليوم ومن غده، فقال الأمير: اعرفوا خبر القاضي، فعاد الرسول وقال: إنّه منذ قام من موضع المباهلة حُمَّ وانتفخ الكفّ الذي مدّه للمباهلة وقد اسودّت ثمّ مات من الغد، فانتشر لأبي عبد الله الصفواني بهذا ذكر عند الملوك وحُظي منهم وكانت له منزلة[١]، انتهى.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنْ اِلـٰهٍ اِلَّا ...﴾ (٦٢)]

قوله: [﴿لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ بحملتها خبر «اِنَّ»] أو «هو» فصل يفيد إلى آخره.

[بحث في إعراب ﴿اِنَّ هٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾]

قال المحشّي الفاضل: المراد بقوله: أو هو، لفظه «هو»، ولا تقابل بين كونه فصلًا ومبتدأ، لأنّ بعض العرب يجعل صيغة[٢] الفصل مبتدأ، لا تقول: إذا جعل مبتدأ لا يبقى فصلًا؛ إذ ليس ما يلتبّس بالصفة وليس الخبر خبرًا، حتّى يكون الصيغة[٣] فصلًا بين خبره ونعته؛ لأنّا نقول: هو خبره في الحقيقة، خبر الصيغة في الصورة، ونظيره مررت بك وبزيد، فإنّ المعطوف في الصورة بزيد وفي الحقيقة زيد، وأيضًا المبتدأ الذي هو الفصل يفيد الحصر دون ما ليس بفصل[٤]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلظهور أنّ عدم جعل بعض آخر من العرب صيغة

---

١. **رجال النجاشي**، ٣٩٢.
٢. في المصدر: صنيعة.
٣. في المصدر: الصنيعة.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٩.

الفصل مبتدأ يكفي في صحّة جعل أحدهما مقابلًا للآخر، على أنّ الشيخ الرضي صرّح بأنّ «هو» عند بعض البصريين حرف[١]، فجاز أن يكون كلام المصنّف هاهنا مبنيًا على ذلك[٢]، وأمّا ثانيًا: فلأنّ الاختلاف بحسب الحقيقة والصورة يكفي أيضًا في صحّة ما ذكروا، وأمّا ثالثًا فلأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا ثبت أنّ من جعله مبتدأ يقول بإفادته للحصر، ودون إثباته خرط القتاد، فقوله: المبتدأ الذي هو الفصل يفيد الحصر دون ما ليس بفصل، شبيه بالمصادرة، كما لا يخفى.

قوله: يفيد أنّ ما ذكره في شأن عيسى ومريم حقّ دون ما ذكروه.

قال المحشّي الفاضل: يعنى يفيد القصر ويخالفه ما ذكره المحقّق التفتازاني في شرح التلخيص أنّه للقصر والتأكيد لو لم يكن في الكلام ما يفيده[٣] وإن كان لتعريف المسند فهو بمجرّد[٤] التأكيد[٥]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ ضمير يفيد في كلام المصنّف راجع إلى هو أعمّ من أن يكون خبرًا أو فصلًا، لا إليه حال كونه فصلًا، ومراد التفتازاني من أنّ «هو» قد يكون لمجرّد التأكيد أنّه لتأكيد القصر، وحينئذ على التقديرين يصدق أنّ لفظة «هو» المذكورة في الآية يفيد القصر، أمّا على تقدير كونه خبرًا فدلالته عليه بالمطابقة، وأمّا على تقدير كونه تأكيدًا للقصر فلدلالته عليه بالالتزام، فتأمّل.

قوله: [﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾] لا أحد سواه يساويه في الألوهية.

---

١. **شرح الرضي على الكافية** ٢ /٤٦١.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال في المطوّل [ ]: إنّما جعل تعقيب المسند إليه وضمير الفصل من أحوال المسند إليه؛ لأنّه يقترن به أوّلًا، ولأنّه في المعنى عبارة عنه، وفي اللفظ مطابق له «١٢، منه ﵀» [انظر: **مختصر المعاني**، ٦٣].

٣. في هامش «ع، م، هـ»: وفيما نحن فيه من الآية أصل التخصيص مفهوم من تعريف الخبر، وهو قوله: القصص «١٢».

٤. «ل، هـ»: لمجرّد.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٩.

قال المحشّي الفاضل: لا فائدة لقوله سواه، ثمّ إنّ الفصل هنا [ليس][١] للحصر [و][٢] لا لتعريف المسند، كيف والغالب على جميع الأغيار لا يكون إلّا واحدًا، فالقصر فيه يلغو إلّا أن يجعل [لغوًا لا أن يجعل][٣] قصر قلب، والمقام لا يلائمه[٤]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لجواز أن يكون لتعريف المسند واستبعاده لذلك بقوله: كيف والغالب على جميع الأغيار لا يكون إلّا واحدًا؛ إنّما يتّجه لو كان الغلبة على جميع الأغيار معتبرًا في مدلول العزيز وليس كذلك كما يفصح عنه كتب اللغة بل إنّما يستفاد ذلك من الخارج فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَآ اَهْلَ اْلكِتَابِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ اِبْرٰهِيمَ ...﴾ (٦٥)]
[معنى ﴿وَمَآ اُنْزِلَتِ ٱلتَّوْرٰيةُ وَٱلْاِنْجِيلُ اِلَّا مِنْ بَعْدِهِ﴾]

قوله: وكان إبراهيم قبل موسى بألف سنة، وعيسى بألفين فكيف يكون عليهما.

أي على واحد منهما قال: المحشّي الفاضل: فيه إشكال؛ لأنّهم يدّعون أنّ دين إبراهيم يوافق دين موسى لا أنّ إبراهيم تبع موسى وعمل بالتوراة، فكيف يدّعي أنّ دعواهم هو[٥] المحال الموجب لنفي العقل عنهم، ويمكن أن يدفع بأنّه لو كان الأمر كذلك لما أُوتي[٦] موسى التوراة بل أُمر بتبليغ صحف إبراهيم[٧]، انتهى.

وأقول: لا الإشكال شيء ولا الجواب، أمّا الأوّل فلأنّ دعوى المحال من حمقي اليهود والنصارى المنهمكين في الجهل والضلال ليس بمستبعد، وقد مرّ وقوع نظيره منهم سالفًا[٨] على أنّا لا نسلّم كونه محالًا؛ لجواز أن يكون مرادهم أنّ إبراهيم كان

---

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٩.
٥. في المصدر: ـ هو.
٦. في المصدر: يؤتي.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٨٩ و ١٩٠.
٨. «هـ»: سابقًا.

مع تقدّمه في الوجود الصوري على موسى وعيسى تابعًا لدينهما في الوجود الروحاني؛ كما قيل بمثله في شأن استكمال الأنبياء السابقة عن روحانية نبيّنا عليه وعليهم الصلاة والسلام[1]، وأمّا الثاني فلأنّ دعواهم أنّ دين إبراهيم يوافق دين

---

١. في هامش «ع، هـ» وفي متن «م»: ويؤيّد ذلك حديث ليلة الأسرى، حيث روي عن جارود بن النذر العبدي أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليلة أسري بي إلى السماء أوحى الله عزّ وجلّ إليّ أن سل من أرسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا، فقلت: على ما بعثتم؟ فقالوا: على نبوّتك وولاية علي بن أبي طالب والأئمّة منكما»، إلى آخر الحديث [**الدرّ النظيم** ليوسف بن حاتم الشامي، ٧٩٤؛ **العدد القوية لدفع المخاوف اليومية** لعلي بن يوسف الحلّي، ٨٧؛ **كنز الفوائد** للكراجكي، ٢٥٨؛ **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ١/٢٤٧].

ويتوجّه على هذا الحمل [في «ع، هـ»: هذه الجملة] من الحديث أنّ الأنبياء المرسلون قد ماتوا قبل رسول الله عليه وعليهم السلام، فكيف صحّ منه سؤالهم في السماء وما معنى قولهم إنّهم بعثوا على نبوّته وولاية عليّ والأئمّة من ولده عليهم السلام؟

والجواب عن الأوّل: إنّا لا نشكّ في فوت الأنبياء عليهم السلام غير أنّ الخبر ورد بأنّ الله تعالى يرفعهم بعد مماتهم إلى سمائه، وأنّهم يكونون فيها متنعّمين إلى يوم القيامة، وليس ذلك مستحيل في قدرة الله سبحانه، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أنا أكرم عند الله من أن يدعني في الأرض من ثلاث» [**كنز الفوائد**، ٢٥٨] وهكذا عندنا حكم الأئمّة عليهم السلام. قال النبي صلى الله عليه وآله: «لو مات نبيّ بالمشرق ومات وصيّه بالمغرب لجمع الله بينهما» [**كنز الفوائد**، ٢٥٨] وليس زيارتنا لمشاهدهم على أنّهم بها، ولكن لشرف المواضع التي غيبت أبدانهم الشريفة فيها، ولعبادة أيضًا ندبنا إليها، فيصحّ على هذا أن يكون النبي صلى الله عليه وآله رأى الأنبياء عليهم السلام في السماء فسألهم كما أمره الله تعالى.

والجواب عن الثاني أنّه يمكن أنّ الأنبياء قد اعلموا بأنّه سيبعث نبينا صلى الله عليه وآله وأنّه يكون خاتمهم وناسخًا بشرعه شرائعهم، وأعلموا أنّه أجلّهم وأفضلهم، وأنّه سيكون له أوصياءً من بعده حفظة لشرعه وحملة لدينه وحجج على أُمّته، فوجب على الأنبياء عليهم السلام التصديق بما أخبروا به والإقرار بجميعه [**كنز الفوائد**، ٢٨٩] فقد [«هـ»: وقد] روى عن مولانا الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما تنبأ نبي قطّ إلّا بمعرفة حقّنا وتفضيلنا على من سوانا، وأنت ترى أنّ الأُمّة مجتمعة على أنّ الأنبياء عليهم السلام قد بشّروا بوجود نبينا صلى الله عليه وآله ونبّهوا الناس على أمره، ولا يصحّ منه ذاك [«هـ»: ذلك] إلّا وقد أعلّمهم الله تعالى به فصدّقوا وآمنوا بالمخبر به»، وكذلك قد روت الشيعة أنّهم

⇦

موسى مثلًا لا يستدعي إتيان موسى بصحف إبراهيم، وإنّما يستدعي ذلك لو لم يوجد فائدة في التعبير عن الأحكام المذكورة في صحف إبراهيم بعبارة أُخرى، أو بلسان آخر يوجب مغايرة الكتابين، على أنّ مرادهم بموافقة دينهما موافقهما في الأُصول كما مرّ آنفًا لا في جميع الأُمور والأحكام، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اِبْرٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلٰكِنْ كَانَ ...﴾ (٦٧)]

قوله: ﴿مُسْلِمًا﴾ منقادًا لله، وليس المراد أنّه كان على دين الإسلام، وإلّا لاشترك الإلزام.

أقول: يعنى كما دلّ نزول التوراة والإنجيل بعد إبراهيم عليه‌السلام على أنّه لم يكن على دين اليهودية والنصرانية كذلك يدلّ نزول القرآن بعده على أنّه لم يكن على دين الإسلام، وأجاب الشيخ الأجلّ أبو علي الطبرسي رحمه الله تعالى عن ذلك: بأنّ الكلّ متّفقون على أنّه عليه‌السلام متّسم باسم الإسلام، غير أنّ اليهود ادّعوا أنّ الإسلام هو اليهودية، والنصارى ادّعوا أنّه النصرانية، والتوراة والإنجيل أُنزلتا بعد إبراهيم، واسمه فيهما[١] اسم الإسلام، وليس في واحد منهما أنّه كان على دين اليهودية أو[٢] النصرانية، فأمّا القرآن وإن كان منزلًا بعده ففيه وصف إبراهيم بدين الإسلام ونفي اليهودية والنصرانية عنه، ففي هذا أوضح حجّة على أنّه كان مسلمًا وأنّ محمّدًا وأُمّته الذين لهم اسم الإسلام وأولى به منهم[٣] فاشتراك الإلزام غير لازم؛ كما لا يخفى.

فإن قيل: فهل كان إبراهيم عليه‌السلام كان متمسّكًا بشرائع الإسلام كلّها التي نحن عليها؟

⇦ قد بشّروا بالأئمّة أوصياء رسول الله صلوات الله عليهم وسلامه [**كنز الفوائد**، ٢٥٨ ـ ٢٥٩] «١٢، منه رحمه‌الله».

١. «م، هـ»: فيها.

٢. في المصدر: و.

٣. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٣١٦.

قلنا[1]: إنّه كان متمسّكًا بدين الإسلام وببعض أحكام[2] شريعة نـبيّنا عليه السلام[3] لا بجميعها؛ لأنّ من حكم الشريعة قراءة القرآن في الصلاة، ولم يكن ذلك في شريعته، وإنّما قلنا: إنّه مسلم وإن كـان مـتمسّكًا بـبعض أحكـام الشـريعة؛ لأنّ أصـحاب النبي صلى الله عليه وآله في بدو الإسلام كانوا مسلمين قبل استكمال الشريعة وقبل نزول القرآن والواحد منّا مسلم على الحقيقة وإن لم يعمل بجميع أحكام الشريعة فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُواْ اِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ اِنَّ ...﴾ (٧٣)]

قوله: [اَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ] معناه: حتّى يحاجّوكم عند ربّكم فتدحضوا[4] إلى آخره.

[﴿اَوْ﴾ بمعنى «إلى أن»]

يشير إلى أنّ «أو» على هذا بمعنى: إلى أن؛ إذ ليس الهدى كلّه هو أحد الأمرين؛ لأنّ المحاجّة نفسها لا يصلح لذلك إلّا مرتبطة بالإنباء، ومرتّبة عليه، وفـي قـوله: فتدحضوا، إشارة إلى معنى عند الله في حكمه وقضائه، لا مجرّد يوم القيامة.

قوله: [وعن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال عند نزولها: «كذب أعداء الله ما من شيء في الجاهلية] إلّا وهو تحت قدمي»، إلى آخره.

مثل لإبطال[5] الشيء.

قال المحشّي الفاضل: يريد به أنّه[6] متروك، وتفسير المحقّق التفتازاني له بأنّـه

---

١. «م»: قلت.

٢. في هامش «ع، هـ»: فيه إشارة إلى أنّ الإسلام عبارة عن الدين دون أحكام الشـريعة كـما صرّح به الطبرسي «١٢، منه رحمه الله». [انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢ /٣١٦].

٣. «هـ»: عليه الصلاة والسلام.

٤. في المصدر: فيدحضوا.

٥. «ل»: إبطال.

٦. في المصدر: ـ أنّه.

منسوخ يرد عليه أنّ ما في الجاهلية ليس حكم الله حتّى يتعلّق به النسخ[١]، انتهى.

وأقول: فيه تحريف جاهلي؛ لأنّ التفتازاني لم يفسّره بمجرّد قوله منسوخ؛ بل قال: أي منسوخ متروك، فإن قلنا: إنّ بعض أحكام الجاهلية[٢] كان موافقًا لحكم الله[٣]، كما هو الظاهر، فالنسخ له والترك لغيره، وإن فرضنا أنّ أحكام الجاهلية كلّها كانت مخالفة لحكم الله[٤] فالنسخ في عبارته محمول على المعنى اللغوي دون الاصطلاحي، والترك عطف تفسير له فلا يتوجّه عليه ما ذكره، ولعمري إنّ صرف الوقت بدفع أمثال هذه الكلمات السخيفة غير لائق بحال المحصّل، لكن الغرض تنبيه الغافل، ودفع ظلم المحشّي عمّن سبقه، ولكلّ امرئ ما نوى.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ ...﴾ (٧٨)]

قوله: [﴿يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ﴾] يفتلونها بقراءته إلى آخره.

[معنى ﴿يَلْوُونَ اَلْسِنَتَهُمْ﴾]

أي يفتلون الألسنة، يقال: فتله عن وجهه فانفتل، أي صرفه فانصرف، يعني أنّه مبنيّ على حذف المضاف من الكتاب وهو القراءة، والباء للاستعانة أو الظرفية، فافهم.

[وجه قوله تعالى ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ﴾ بعد قوله ﴿وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَابِ﴾]

قوله: تأكيد لقوله ﴿وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَابِ﴾ وتشنيع عليهم وبيان لأنّهم يزعمون ذلك تصريحًا لا تعريضًا أي ليس هو نازلًا من عنده وهذا لا يقتضي أن لا يكون فعل العبد فعل الله تعالى.

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٩١.

٢. «م»: أهل جاهلية.

٣. «هـ»: بحكم الله.

٤. «هـ»: بحكم الله.

ونقل عنه في الحاشية ما هذه عبارته: قال الجبائي والكعبي: فيه دليل على أنّ فعل العبد غير مخلوق لله تعالى، وذلك لأنّ لَي اللسان لو كان خلقًا لله لصدق قول اليهود إنّه من عند الله، ويلزم الكذب في قوله ﴿**وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ**﴾، والجواب أنّ مرادهم بقولهم ﴿**مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ**﴾ أنّه من الكتاب، يدلّ عليه السياق، فقوله ﴿**وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ**﴾ نفي لكونه من الكتاب بوجه عام، لأنّه إذا لم يكن كتابًا ولا حكمًا آخر يثبت بالسنّة أو بالإجماع أو بالقياس، ولم يجر[1] ذكر خلق الأعمال حتّى يتوجّه النفي إليه[2]، انتهى.

وأقول: قد اندفع بما نقل من الجواب نظر المحشّي الفاضل في هذا المقام، حيث قال: وفي كون ﴿**مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ**﴾ تأكيدًا لقوله ﴿**مَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَابِ**﴾ نظر لأنّ ما هو عند الله أعمّ ممّا هو من الكتاب؛ لأنّه يشمل الأحكام القياسية دون ما هو من الكتاب[3]، انتهى كلامه.

ووجه الدفع أنّ المراد بالتأكيد المذكور نفي كونه من الكتاب مرّة أُخرى على وجه يعمّه وغيره، ولا يقدح في ذلك عموم أحد المنفيين[4] عن الآخر.

ثمّ أقول: يتوجّه على ما أجاب به المصنّف عن دليل الجبائي والكعبي في الأصل والحاشية أنّ اقتضاء نفي كونه من عند الله لعدم كونه فعلًا له تعالى ممّا لا يقبل المنع؛ ضرورة أنّه لو كان فعلًا له لكان من عنده على أبلغ الوجه وأقوى النسب، فلا وجه لإطلاق النفي بقوله ﴿**وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ**﴾، فإنّ العرف يفهم من ذلك نفي نسبته إليه تعالى مطلقًا؛ أمرًا وإنزالًا وخلقًا وفعلًا، وكما لا يجوز أن يكون من الكتاب على وجه من الوجوه لإطلاق النفي بأنّه ليس من الكتاب كذلك لا يجوز أن يكون من عند الله بوجه من الوجوه؛ لإطلاق النفي بأنّه ليس من عند الله، وبهذا يتّضح فساد ما

---

١. «م»: لم يجز.
٢. انظر: **تفسير الرازي** ٨/ ١١٥.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٩١.
٤. «م»: المعنيين.

ذكره في الحاشية بقوله و[١] لم يجر ذكر خلق الأعمال إلى آخره، فتدبّر وأنصف.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ ...﴾ (٨٥)]

قوله: واستدلّ به على أنّ الإيمان هو الإسلام إذ لو كان غيره لم يقبل.

أقول: ضعف استدلالهم بهذه الآية كضعف استدلالهم بالحديث الذي رووه، وهو أنّ المسلم مرآة المؤمن، فإنّ هذا الحديث على تقدير صحّته يدلّ على خلاف مطلوبهم لوضوح أنّ المرآة غير المرئي، وقد تقرّر أنّ الصور المرآتية في المرآة ممّا لا تحقّق لها فيها بل هي بمجرّد التوهّم والتخيّل، وعلى هذا فالظاهر أنّه ﷺ أراد إظهار المبالغة في مغايرة المسلم والمؤمن، بأنّ ما يتراءى من تحقّق حقيقة المؤمن في المسلم من قبيل ما يتراءى من تحقّق الصور والأشكال في المرآة، فكما لا تحقّق لتلك الصور في المرآة كذا لا تحقّق لحقيقة المؤمن في المسلم، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ...﴾ (٨٦)]

قوله: [﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾] الذين ظلموا أنفسهم بالإخلال بالنظر إلى آخره.

قال صاحب الكشّاف: أي كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف لما علم الله من تصميمهم على كفرهم[٢]، إلى آخر الكلام، واعترض عليه الطيبي بأنّ هذا العلم يهدم قاعدة الاعتزال، يعني أنّ الله تعالى إذا علم تصميمهم على الكفر كانوا مجبرين عليه غير قادرين على خلافه، وأجاب عنه العلّامة الرازي بأنّ المعتزلة ومنهم صاحب الكشّاف يقولون: إنّ العلم تابع للمعلوم غير موجب له؛ إذ لو أوجب في حقّنا لأوجب في حقّه تعالى، فلا يكون مختارًا، بيان ذلك أنّ الله تعالى قد علم ما سيوجد

---

١. «هـ»: ـ و.

٢. تفسير الكشّاف ١/ ٤٤٢.

من أفعاله وما لا يوجد، فلو كان العلم موجبًا لاستحال وجود ما علم أنّه لا يوجد واستحال أن لا يوجد ما علم أنّه سيوجد والتالي باطل بالاتّفاق.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ جَزَآؤُهُمْ اَنَّ عَلَيْهِمْ[1] لَعْنَةَ اللهِ ...﴾ (٨٧)]

قوله: يدلّ بمنطوقه على جواز لعنهم وبمفهومه ينفي جواز لعن غيرهم، ولعلّ الفرق أنّهم مطبوعون على الكفر ممنوعون عن الهدى مأيوسون عن الرحمة رأسًا بخلاف غيره، إلى آخره.

فيه[2] نظر فانظر.

[قوله تعالى: ﴿اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوا فَاِنَّ ...﴾ (٨٩)]

قوله: ﴿غَفُورٌ﴾ يقبل توبته ﴿رَحِيمٌ﴾ يتفضّل عليه.

قال الطبرسي: ذكر المغفرة دليل على أنّ إسقاط العقاب بالتوبة تفضّل منه سبحانه، فإنّ[3] ما لا يجوز المؤاخذة به أصلًا لا يجوز تعليقه بالمغفرة وإنّما تعلّق بالمغفرة[4]، ما يكون له المؤاخذة به[5].

[قوله تعالى: ﴿اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ ...﴾ (٩١)]

قوله: والمثل يحذف ويراد[6] كثيرًا.

أمّا الحذف فكقول عمر: قضية ولا أبا الحسن لها، أي لا مثل أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام في العلم وفصل الخصومات والقضاء في الوقايع على ما قال

---

١. في هامش «م، هـ»: لأنّ تقديم الجار والمجرور وهو ﴿عَلَيْهِمْ﴾ يقتضي حصر اللعنة عليهم «١٢، منه رحمه الله».
٢. «هـ»: وأقول: فيه نظر.
٣. في المصدر: وأنّ.
٤. «هـ»: التقابلة.
٥. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٤٠.
٦. «م، هـ»: يزاد.

النبي ﷺ: أقضاكم علي[1]، وقد يجعل[2] مثل هذا العلم لاشتهاره بالوصف بمنزلة اسم الجنس؛ كأنّه قيل: لا عالم ولا قاضي، ويرجّح هذا الوجه بالتزام خلوّ مثل هذا العلم عن أداة التعريف استعمالاً، حتّى لا يقال: لا أبا الحسن، وبوقوعه حيث لا يصحّ تقدير المثل كقوله: يبكي على زيد ولا زيد مثله؛ كذا ذكره الفاضل التفتازاني، وأمّا الزيادة فنحو قولهم: مثلك لا يفعل كذا؛ مرادًا به أنت، قال صاحب الكشّاف: وذلك لأنّ المثلين يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فكانا في حكم شيء واحد[3]، فكان زيادة المثل كلا زيادة، وحذفه كلا حذف.

[قوله تعالى: ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا ...﴾ (٩٦)]

قوله تعالى: ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ أي وضع للعبادة وجعل متعبّدًا لهم.

[عدم انحصار فوائد وضع البيت للناس في العبادة]

لا يخفى أنّ فوائد وضعها للناس لا ينحصر في العبادة؛ لأنّها وإن كانت هو الغرض الأهمّ منها، إلّا أنّها قد اشتملت على فوائد كثيرة من أُمور المعاش، وقيام جميع البلاد بها، ويحصل عندها الرزق والأمن من المخاوف وأذى الظالمين، ونحو ذلك.

قوله: [قيل: كان في موضعه قبل آدم بيت] يقال له الضراح.

في نهاية الجزري والصحاح والمهذب والكنز وغيرها من كتب اللغة: الضراح ـ بضمّ الضاد المعجمة ـ بيت في السماء الرابعة حيال الكعبة، يقال له: بيت المعمور، من المضارحة بمعنى المقابلة[4]، ومن رواها بالصاد المهملة فقد صحّف[5]، وفي

---

١. **دعائم الإسلام** ١/٩٢؛ **شرح الأخبار** للقاضي النعمان ١/٩١؛ **المسائل العكبرية**، ٥٢؛ **العثمانية** للجاحظ، ٩٤.

٢. «هـ»: وقد نجعل.

٣. **الكشّاف** ١/٤٤٤.

٤. **العين** للخليل ٣/١٠٤؛ **الصحاح** ١/٣٨٦.

٥. **النهاية** لابن الأثير ٣/٨١؛ **لسان العرب** ٢/٥٢٧.

الكاشف قال: قال النبي ﷺ في حديث المعراج: ثمّ لما عرج بي إلى السماء السابعة فإذا أنا بإبراهيم مسندًا ظهره إلى البيت المعمور[١]، فالبيت المعمور إنّما هو في السماء السابعة، ثمّ قال: التوفيق بين هذا الحديث وما هو المشهور أنّ الضراح في السماء الرابعة في مقابلة البيت المعمور والكعبة، وربما يسمّى الضراح البيت المعمور تجوّزًا.

[قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ...﴾ (٩٧)]

قوله: اقتصر بذكرهما من الآيات الكثيرة وطوى ذكر غيرهما كقوله ﷺ: حبّب إليّ من دنياكم إلى آخره.

[دليل اقتصاره تعالى بذكر مقام إبراهيم]

وجّه ذلك بأنّ قوله ﷺ وقرّة عيني في الصلاة، ليس من الثلث بل هو ابتداء كلام[٢]؛ لأنّها ليست من الدنيا والثالث مطويّ، فكأنّه ﷺ لم يذكر[٣] الثالث تنبيهًا على أنّه لم يكن من شأنه أن يذكر شيئًا من الدنيا، فذكر شيئًا من الدين ولو ذكر ﷺ الثالث لقال الحسنان، وإنّما طوى ذكرهما صيانة لهما عن عين الكمال، ولأنّهما كانا مشهورين لمحبّته وإيثاره.

وفيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ الطيّ إنّما يكون إذا وجدت دلالة على المطويّ كقول جرير[٤]:

كانت حنيفة[٥] أثلاثًا فثلثهم ... من العبيد وثلث من مواليها[٦]

فإنّه يعلم أنّ الثلث الباقي من الأوساط ليسوا من العبيد ولا من الموالي، ولم

---

١. **صحيح مسلم** ١ / ١٠٠.
٢. «م»: الكلام.
٣. «م، هـ»: ذكر.
٤. «هـ»: قوله.
٥. في هامش «ع»: اسم قبيلة «١٢».
٦. **الكشّاف** ١ / ٤٤٧.

يذكر الثلث التميم[1] لأنّه[2] يهجوهم، فكره أن يذكر الخالص منهم، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ قوله ﷺ من قبيل الطيّ بل هو من باب التغليب، حيث جعل قرّة العين في الصلاة من الثلث الذي من دنياكم، فعلى هذا لا يكون قرّة عيني في الصلاة جملة مستقلّة.

وأمّا ثانيًا: فلما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يجعل الطيب والنّساء بدل البعض، ولم يجعل قرّة عيني في الصلاة من جملة الثلث؛ لأنّه ليس من الدنيا، كما قيل، وفيه بحث لأنّ المراد من ثلث من الدنيا ما يقع في الدنيا وإن تعلّق بالآخرة[3]، وأقول: في بحثه بحث؛ لأنّ ما ذكره إنّما يستقيم لو قال ﷺ حبّب إليّ في دنياكم أو جعل «من» بمعنى «في»، والأوّل لم يقع والثاني تكلّف بل تعسّف ظاهر.

وأمّا ثالثًا: فلما أقول وهو أنّ قوله ﷺ: قرّة عيني في الصلاة، إنّما لا يصلح لكونه من أُمور الدنيا لو أُريد به الصلاة، وأمّا إذا أُريد به ضوء عينه الحاصل له في الصلاة فلا؛ لظهور أنّ قرّة العين وتقويتها من جملة أُمور الدنيا، غاية الأمر أنّ ذلك كانت مسببة عن الصلاة التي هي من أُمور الدين.

وأمّا رابعًا: فلما أقول أيضًا وهو أنّه يجوز أن يكون المراد فاطمة عليها السلام بمعنى أنّها توجب قرّة عينه في الصلاة، ويكون فائدة ذكر الصلاة الإشارة إلى أنّ حبّها ليس لمجرّد كونها بضعة منه من غير مدخليتها في أمر الآخرة ـ كما يتراءى في سائر الناس بالنسبة إلى أولادهم ـ؛ بل لأنّها توجب قرّة عينه واطمئنان قلبه في الصلاة التي هي أحبّ أُمور الآخرة عنده، ويؤيّد هذا أنّ المتبادر من قرّة العين الولد، ولهذا قال بعضهم: إنّه لو قال الثالث لقال الحسنان وقد مرّ، ويمكن أن يكون النبي ﷺ قال

---

١. في النسخ: الصميم.

٢. في هامش «ع»: أي الشاعر «١٢».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٩٥.

ذلك حال كون فاطمة عليها السلام مشتغلة بالصلاة مقيمة لها قائمة فيها، ويـؤيّده مـا رواه الزمخشري في باب الدين وما يتعلّق به من كتاب ربيع الأبرار عن الحسن البصري أنّه قال: ما كان في هذه الأُمّة أعبد من فاطمة كانت تقوم حتّى تورّمت قدماها[١] انتهى.

[معنى الأمن من العذاب في الآية]

قوله: والأمن من العذاب يوم القيامة.

أي من دخله عارفًا بجميع ما أوجبه الله عليه كان آمنًا عذاب ذلك اليوم، ويدلّ على إرادة هذا القيد أُمور منها ما روي عن أبي حمزة الثمالي قال: قال لنا علي بن الحسين عليهما السلام: أيّ البقاع أفضل؟ فقلنا: الله ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال لنـا[٢]: أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلًا عمّر ما عمّر نوح عليه السلام في قومه ألف سنة إلّا خمسين عامًا، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المقام ثمّ لقى الله عزّ وجلّ بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيء[٣]، وأنشد فـي ذلك المـحقّق الطـوسي طـيّب الله مشهده[٤]:

لو أنّ عـبدًا أتـى بـالصالحات غـدا ... وورد كـلّ نـبي مـرسل وولي

وصـام مـا صـام صـوّام[٥] بـلا مـلل ... وقـام مـا قـام قـوّام[٦] بـلا كسـل

وعـاش فـي النـاس آلافًـا مـؤلّفة ... عـارٍ مـن الذنب مـعصومًا مـن الزلل

فليس[٧] في الحشر يوم البعث ينفعه[٨] ... إلّا بـحبّ أمـير المـؤمنين عـلي[٩]

---

١. **ربيع الأبرار** ٢ / ٢٧٤.
٢. «م، هـ»: ـ لنا.
٣. **المحاسن** ١ / ٩١؛ **ثواب الأعمال**، ٢٠٤؛ **من لا يحضره الفقيه** ٢ / ٢٤٥.
٤. «ع، هـ»: شعر.
٥. في المصدر: صوّامًا.
٦. في المصدر: قوّامًا.
٧. في المصدر: ما كان.
٨. في المصدر: منتفعًا.
٩. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** للحلّي، ٦.

[تفسير الاستطاعة]

قوله: وقد فسّر رسول الله ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة.

ولهذا ذهب إليه جمهور الإمامية؛ لكنّهم قيّدوا ذلك بكون القدرة عليهما حاصلة ذاهبًا وآيبًا، زائدًا على نفقة عياله الواجب نفقتهم عليه، حتّى يرجع مع عدم المانع في نفسه من مرض، وعدم قدرة على السفر وغيره من الموانع، وكلّ ذلك قد استفيد من الأدلّة العقلية والنقلية المنتهية إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الرجوع إلى كفاية كما هو مذهب البعض لرواية أبي الربيع الشامي، فالأصل والظاهر ينفيانه، فالأصل[1] عدم اشتراط الزيادة، وظاهر معنى الآية لله من وجد طريقًا إلى حجّ البيت حجّه، مع أنّ أبي الربيع مجهول فلا وجه للعمل بروايته مع معارضتها ظاهر الآية والأخبار الكثيرة المعتبرة، على ما فصّل في موضعها.

[قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلىٰ عَلَيْكُمْ اٰيَاتُ اللهِ ...﴾ (١٠١)]

قوله: إنكار وتعجيب لكفرهم إلى آخره[2].

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح في بطلان الجبر من الآية]

لا يخفى أنّ هذه الآية صريح الدلالة على بطلان الجبر كما أوضحه الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره حيث قال: أى عجب با چنين لفظها در قرآن چگونه روا دارد كسى كه در دين خدا[3] و كتاب خدا جبر گويد؟ حق تعالى بر سبيل تعجّب مى‌گويد[4]: چگونه كافر شويد[5] به خداى و در ميان شما كلام خداى و كتاب خداى؟ كس نيست تا بگويد چگونه كلامى به ما فرستى مانند قرآن بر

---

١. «م، هـ»: فإنّ الأصل.

٢. «ل، م»: ـ إلى آخره.

٣. «هـ»: خداى.

٤. «م»: گفت.

٥. «م»: شدند.

دست رسولی چون محمّد با صد هزار حجّت و برهان، آنگاه ما را منع کنی به قهر از ایمان، و دلهای ما خراب و ویران کنی به جحود و کفران، و بعد از آن از ما تعجب نمایی که ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ پس این تعجّب از تست، قتاده گفت: درین آیه دو حجت عظیم هست، یکی کتاب خدا و یکی رسول خدا. رسول خدا رفت و کتاب[1] ماند، درو بیان حلال و حرام و شرایع و احکام، و این دو چیز هم بر اصل مجبّره روان[2] نیست، برای آن که اگر کلام است به ذات او قایم است، و اگر رسول است به مرگ از رسالت معزول است، چون[3] او از دعوت معزول است، خواجه به ترک اجابت معذور است، پناه با خدای ده از امثال این ضلالات تا مهتدی شوی که ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ﴾[4].

[قوله تعالى: ﴿ يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ ...﴾ (١٠٢)]

قوله: أي ولا تكوننّ على حال سوى حال الإسلام إذا أدرككم الموت.

والمراد لا تتركوا الإسلام وكونوا عليه حتّى إذا ورد عليكم الموت صادفكم عليه، وإنّما قال بلفظ النهي عن الموت من حيث أنّ الموت لا بدّ منه وإنّما النهي حقيقة عن ترك الإسلام، أي لا تهلكوا بالانقطاع عن التمكّن منه بالموت إلّا أنّه وضع كلام موضع كلام[5] على وجه تصرف الأبدال لحسن الاستعارة وزوال اللبس.

[قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ...﴾ (١٠٣)]

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا﴾.

---

١. «م»: كتاب خدا.
٢. «ل»: روا.
٣. في المصدر: چه.
٤. **روض الجنان وروح الجنان** ٤/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦.
٥. «ل، م»: ـ موضع كلام.

[ما يقال بحجّية الإجماع من الآية ودفعه]

قيل نهى عن التفرّق ومخالفة الإجماع تفرّق وهو معنى كون الإجماع حجّة، وفيه نظر من وجوه؛ أمّا أوّلًا: فلأنّا نمنع عموم النهي عن التفرّق في كلّ شيء بل في الاعتصام بحبل الله؛ لأنّه هو المفهوم، ولهذا لو قال ادخلوا البلد أجمعين ولا تفرّقوا، حمل على النهي عن التفرّق في الدخول، وما لم يعلم أنّ ما أجمع أهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرّق منهيًّا عنه.

لا يقال: إنّه أمر بالاعتصام ونهى عن التفرّق مطلقًا في كلّ شيء ويجب الحمل عليه، وإلّا كان النهي عن التفرّق في الاعتصام بحبله مفيد لما أفاده الأمر بالاعتصام فيكون تأكيدًا، والأصل التأسيس.

لأنّا نمنع أنّه لو لم يحمل على التفرّق مطلقًا لزم التأكيد، كيف وقد صرّح المصنّف هاهنا بجواز حمل التفرّق على خصوص تذكّر ما يوجب التفرّق ويزيل الأُلفة، ويحتمل أيضًا أن يكون المراد تفرّقهم بأبدانهم كيلا يصير ذلك سببًا لعجزهم عن مقاومة أعدائهم، ومن البيّن أنّ عدم التفرّق بهذا المعنى مغاير لعدم التفرّق في الحكم الشرعي الذي ينعقد الإجماع عليه فلا يلزم التأكيد.

[معنى ﴿جَمِيعًا﴾ في الآية]

وهاهنا توجيه آخر لطيف يدفع لزوم التأكيد أيضًا، وهو أن يجعل قوله: ﴿جَمِيعًا﴾، حالًا عن المفعول، أي تمسّكوا بحبل الله جميعًا لا ببعض طاقاته، فإنّ بعض طاقات الحبل لا يقوى على الحفظ فربما ينقض ويهلك المتمسّك به، ثمّ الظاهر أنّ المراد من حبل الله هاهنا ما هو إحدى طاقتيه كتاب الله والأُخرى عترة النبي صلى الله عليه وآله، كما يدلّ عليه ما رواه فخر الدين الرازي والنيشابوري والشيخ أبو الفتوح

الرازي وغيرهم من المفسّرين عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله[١]، وروى أبان بن تغلب عن مولانا الصادق عليه السلام أنّه قال: «نحن حبل الله الذين قال الله عزّ وجلّ ﴿وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾»[٢].

[وجوب التمسّك بالكتاب والعترة معًا]

وعلى هذا يجب التمسّك بهما جميعًا، فمن اكتفى بالكتاب وحده مثلًا وقال: حسبنا كتاب الله، فقد هلك، ويؤيّد ذلك ما ذكره المولى الفاضل قطب الدين الأنصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه، حيث قال: راه بی‌راه نمای نمی‌توان یافت، و گفتن آن که چون کتاب الله و سنّت رسول الله صلى الله عليه وآله در میانست به مرشد چه حاجتست، به آن ماند که مریض گوید: چون کتب هست که طبیب اطبّا نوشته چرا مرا به اطبّا مراجعت باید کرد، که این سخن خطاست، برای[٣] آن که نه هر کس را فهم کتب طبّ میسر است، و استنباط از آن می‌تواند کرد، مراجعت با اهل استنباط می‌باید کرد، که ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُولِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[٤] کتاب حقیقی صدور اهل علم است که ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ﴾[٥] نه بطون دفاتر، چنانچه امیرالمؤمنین علی عليه السلام فرمود: أنا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت[٦]، انتهى كلامه.

ووجه التأييد ظاهر جدًّا، وأمّا ثانيًا: فلأنّه لا يجوز حمله على العموم؛ لأنّ قبل الإجماع كلّ واحد من المجتهدين مأمور باتّباع اجتهاده المستند إلى ظنّه والظنون

---

١. **تفسير الرازي** ٨/١٧٢؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤/٤٢١؛ **تفسير ابن كثير** ٤/١٢٢؛ **مسند أحمد** ٣/١٤ و١٧ ـ ٢٦ ـ ٥٦؛ **صحيح البخاري** ٣/٤٨؛ **سنن الترمذي** ٥/٢٢٨.

٢. انظر: **تفسير فرات الكوفي**، ٩١؛ **تفسير مجمع البيان** ٢/٣٥٦؛ **شواهد التنزيل** ١/١٦٩.

٣. «هـ»: بر.

٤. النّساء: ٨٣.

٥. العنكبوت: ٤٩.

٦. انظر: **سفينة النجاة** للشيخ محمّد بن عبد الفتّاح نقلًا عنه، ٢٠٧.

مختلفة، فيكون التفرّق مأمورًا به لا منهيًّا عنه، وقد ساعد المصنّف على ذلك في الآتية حيث قال: الأظهر أنّ النهي في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا**﴾ مخصوص بالتفرق في الأُصول دون الفروع؛ لقوله ﷺ: «اختلاف أُمّتي رحمة»[١]، ولقوله ﷺ: «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد»[٢]، انتهى.

وإن أُجيب عن هذا بأنّ العامّ حجّة بعد التخصيص فيبقى حجّة في امتناع التفرّق بعد الإجماع، فأقول: يتوجّه عليه أنّه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى؛ لأنّ المفهوم من قوله: ﴿**وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ النهي عن التفرّق في الاعتصام، فيجب أن يبيّن المستدلّ أنّ ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله حتّى يعلم أنّ من بعدهم نهوا عن مفارقتهم وهو غير ظاهر.

وأمّا ثالثًا: فلأنّه إنّما يتناول الموجودين حال الخطاب لأنّ الخطاب المصدّر بـ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ و﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ**﴾ ونحو ذلك كذلك على ما تقرّر في الأُصول وعلى هذا يتعيّن أن يكون المراد بحبل الله: كتاب الله وعترة النبي ﷺ كما مرّ روايته عن أكابر المفسّرين، والحمد لله ربّ العالمين.

[قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ ...﴾ (١٠٤)]

قوله: خاطب الجميع وطلب فعل بعضهم إلى آخره.

بعد ما ذكر سابقًا موافقًا لصاحب الكشّاف أنّ كلمة «من» في قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ**﴾ للتبعيض؛ لأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات إلى آخره، أوضحه ثانيًا بقوله: خاطب الجميع إلى آخره، لئلّا يتوجّه عليه

---

١. **علل الشرائع** ١/ ٨٥؛ **معاني الأخبار**، ١٥٧؛ **الإيضاح** لابن شاذان، ٢٩؛ **أحكام القرآن** للجصّاص ٢/ ٣٧.

٢. **تفسير البيضاوي** ٢/ ٢٢؛ **صحيح مسلم** ٣/ ١٣٤٢؛ **سنن أبي داود** ٣/ ٣٩٩.

ما أورده الفاضل التفتازاني على الكشّاف، حيث قال: يعني أنّ فرض الكفاية إنّما يجب على البعض من غير تعيين، كما أنّ الواجب المخيّر بعض مبهم من الأُمور المعيّنة، وهذا مذهب مردود.

والمختار أنّه يجب على الكلّ ويسقط بفعل البعض بدليل أنّه لو ترك أثم الجميع ولا معنى للوجوب على الجميع سوى هذا ولو وجب على بعض مبهم لكان الآثم بعضًا مبهمًا وهو غير معقول بخلاف الإثم بواحد مبهم كما في الواجب المخيّر، والاستدلال[١] على أنّه لا يجب على الكلّ لعدم الوجوب على الجاهل، مردود بأنّه إذا ترك بالكلّية فذلك الجاهل أيضًا آثم كمن وجب عليه الصلاة وهو محدث، فإنّ عليه تحصيل الشرط ثمّ الفعل، ولهذا ذهب البعض إلى أنّ «من» للبيان بمعنى أنّه واجب على كلّ الأُمّة ويسقط بفعل[٢] البعض لحصول[٣] المقصود، انتهى.

ولا يخفى أنّ مجرّد خطاب الجميع على النحو الذي ذكره المصنّف لا يفيد أنّه واجب على الكلّ؛ لأنّ حاصل معنى الآية أنّه يجب على بعض منكم الأمر والنهي، وهذا صريح في كونه واجبًا على البعض، وأمّا ما وجّهه به المحشي الفاضل حيث قال: ووجه دلالة خطاب الجميع في مقام طلب فعل البعض على الوجوب على الجميع أنّه إنّما يخاطب الجميع بذلك؛ لأنّهم يتضرّرون[٤] لو لم يفعل البعض، وهذا كما يقال ينبغي أن يحفظكم بعضكم لئلّا تهلكوا، فغير وجيه، لا أنّه[٥] إنّما يتّجه إذا انحصر الخطاب على الوجه المذكور فيما إذا كان ترك البعض مؤدّيًا إلى ضرر الكلّ

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: الظاهر أنّ هذا الاستدلال المردود هو الذي ذكره المصنّف أيضًا سابقًا بقوله: ولأنّه لا يصلح له كلّ أحد إذ للمتصدي له شروط لا يشترك [في المصدر: لا يشترط] فيها كلّ الأُمّة كالعلم بالأحكام ومراتب الاحتساب وكيفية إقامتها والتمكّن من القيام بها [**تفسير البيضاوي** ٢ / ٣١]، انتهى، فتأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٢. «م، هـ»: لفعل.

٣. «م، هـ»: بحصول.

٤. «م»: يتصورون.

٥. «م»: لأنّه.

وهو ممنوع، وهذا كما يقال: يجب على طائفة منكم أن يحجّ البيت ولبعضكم أن يؤتي الزكاة إلى غير ذلك.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَٱخْتَلَفُوا ...﴾ (١٠٥)]

قوله: كاليهود والنصارى.

[بحث في مبتدعي هذه الأُمّة]

قال صاحب الكشّاف: وقيل مبتدعوا هذه الأُمّة وهم المشبّهة والمجبرة والحشوية وأشباههم[١]، انتهى.

ولا يخفى أنّ جميع الطوائف الذي عددهم من فرق أهل السنّة، والظاهر أنّ مراده بأشباههم الكرامية والماتريدية منهم أيضًا، ولهذا احترق من مطالعته جاعرة الفاضل التفتازاني وكتب في هذا المقام من حاشيته أنّه ما كان ينبغي للمصنّف أن ينقل هذا القول لأنّه يعلم أنّ أوّل مبتدعي هذه الأُمّة وأشهرها وأكثرها منهم، انتهى.

وأقول: إنّ صاحب الكشّاف لعلمه بتفاصيل فرق المبتدعة فصّل في ذكر الطوائف المذكورة، وأمّا تعيين أوّل مبتدعي هذه الأُمّة فلا مصلحة لهذا الفاضل ولا لصاحب الكشّاف في التعرّض لها والإشارة إليها؛ لأنّه يوجب وقوعهم فيما فرّوا[٢] عنه، وإن كنت في ريب من ذلك فعليك بمطالعة كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة[٣].

قوله: الأظهر أنّ النهي فيه مخصوص بالتفرّق في الأُصول دون الفروع لقوله عليه السلام: اختلاف أُمّتي رحمة إلى آخره.

أقول: عبارته في جانبي الدعوى، والدليل يدلّ على أنّه حمل ﴿تَفَرَّقُوا﴾

---

١. **الكشّاف** ١/٤٥٢.

٢. «م، ه»: فرعوا.

٣. لأبي القاسم الكوفي علي بن أحمد بن موسى بن الإمام محمّد بن علي بن موسى المتوفّى ٣٥٢ ق.

و ﴿وَٱخْتَلَفُوا﴾ في الآية على معنى واحد، فالأولى[١] أن يحمل الأوّل على الاختلاف في الأُصول والثاني على الاختلاف في الفروع؛ لأنّ التأسيس أولى من التأكيد على ما تقرّر في الأُصول[٢]، وليدلّ[٣] الكلام على النهي عن الاختلاف والتفرّق في الفروع أيضًا؛ لأنّ التفرّق والاختلاف المنهي عنه هو ما يؤدّي إلى الخروج عن دين الحقّ واتّباع كلّ لما نهواه[٤]، سواء كان في الأُصول أو في الفروع، وأمّا المجتهدون في الفروع التابعون لدين الله فهم غير مختلفين بالمنهيّ عنه[٥]، وإن اختلفت ظنونهم في مسائل الدين كما قيل.

[قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ...﴾ (١٠٦)]

قوله: وهم المرتدّون.

أي المرتدّون قهقرى على أعقابهم عن دين الله ورسوله، كما يدلّ عليه حديث الحوض المذكور في صحيحي البخاري ومسلم[٦]، ورواه الثعلبي في هذا المقام من تفسيره[٧]، ونقله الشيخ الطبرسي والشيخ أبو الفتوح الرازي[٨] من مفسّري الإمامية

---

١. «م، هـ»: ولأولى.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال الفاضل النيشابوري: قال بعضهم: تفرّقوا واختلفوا مؤدّاهما واحد والتكرير للتأكيد، وقيل: معناهما مختلف، تفرّقوا بالعداوة، واختلفوا في الدين، أو تفرّقوا بسبب التأويلات الفاسدة للنصوص، واختلفوا بأن حاول كلّ منهم نصرة قوله: أو تفرّقوا بأبدانهم، بأن صار كلّ من الأحبار رئيسًا في بلد، واختلفوا بأن صار كلّ منهم يدّعي أنّه على الحقّ وصاحبه على الباطل، ولعلّ الإنصاف أنّ أكثر علماء الزمان بهذه الصفة، فنسأل الله العصمة والسداد [**تفسير النيشابوري** ٢ /٢٢٩]، انتهى كلامه «١٢، منه رحمه الله».

٣. «م»: يدلّ.

٤. «هـ»: لا لهؤلاء.

٥. «م، هـ»: بالمعنى المنهيّ.

٦. انظر: **صحيح البخاري** ٧ /٢٠٩؛ **صحيح مسلم** ٧ /٦٦.

٧. **تفسير الثعلبي** ٣ /١٦٢.

٨. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٣٥٦؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٤ /٤٦١.

في تفسيريهما، فعليك بمطالعتهما.

[قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ...﴾ (١٠٧)]

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾.

لا يخفى أنّ قرينة المقابلة يقتضي أن يكون المراد هاهنا مقابلات ما مرّ في قوله: ﴿**وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ**﴾ من أنّهم الثابتون على الإيمان، أو جميع المؤمنين، أو مؤمنوا أهل الكتاب، أو الذين لم يرتدّوا بعد النبي ﷺ، فتذكّر.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في معنى «الرحمة» في الآية]

قوله: عبّر عن ذلك بالرحمة تنبيهًا على أنّ المؤمن إلى آخره.

أقول: فيه ما فيه، والصواب ما أفاده الشيخ الطبرسي حيث قال: سمّى [الله تعالى] الثواب[١] رحمة، والرحمة نعمة يستحقّ بها الشكر، وكلّ نعمة تفضّل؛ لأنّ[٢] سبب الثواب الذي هو التكليف تفضّل، فيكون الثواب على هذا الوجه تفضّلًا، أو لأنّه بمنزلة إنجاز الوعد في أنّه تفضّل مستحقّ؛ لأنّ المبتدئ به قد كان له أن لا يفعله، فلمّا فعله وجب الوفاء به عليه[٣]، لأنّ الخلف قبيح، وهو مع ذلك تفضّل لأنّه قد جرّ إليه تفضّل[٤].

قوله: وكان حقّ الترتيب أن يقدّم ذكرهم.

أي يقدّم[٥] ذكر ﴿**ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ**﴾ على ذكر ﴿**ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ**﴾ كما فعله أوّلًا في ﴿**يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ**﴾، وتوجيه المصنّف ظاهر، وقد

---

١. «ع، ل»: الصواب.

٢. في المصدر: والوجه في ذلك.

٣. «ل»: ـ به، المصدر: ـ عليه.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٦١.

٥. «هـ»: تقدّم.

يوجّه بأنّه إنّما عكس الأمر ثانيًا تنبيهًا[١] على أنّ إرادة الرحمة أكثر من إرادة الغضب، كما قال: سبقت رحمتي غضبي[٢]، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ ٱللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ...﴾ (١٠٨)]

قوله: لأنّه المالك على الإطلاق.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح من الآية على بطلان قول المجبّرة وشرحه]

أقول: قد سبق ما يتوجّه على تعسّفهم في هذه المسألة فتذكّر، وقال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله في تفسيره: إنّ في الآية دليل على بطلان قول المجبرة أنّ الله تعالى يريد الظلم ويأتي به، وذلك لأنّه تعالى نفى عنه إرادة الظلم بصيغة التنكير فيفيد العموم، وقد وقع الإجماع على[٣] أنّه لا يفعل ما لا يريد، فقد دلّ على أنّه لا يصدر منه الظلم[٤].

وبعبارة أُخرى[٥] نقول: إنّ قوله ﴿ظُلْمًا﴾ نكرة في سياق النفي فوجب أن لا يريد شيئًا ممّا يكون ظلمًا، سواء فرض منه أو من العبد على نفسه أو على غيره، وإذا لم يرد لم يفعل؛ إذ لو كان فاعلًا لشيء من الأقسام الثلاثة كان مريدًا له، هذا خلف، فثبت بهذه الآية أنّه غير فاعل للظلم، وغير فاعل لأعمال العباد؛ إذ من جملتها القبائح، وقد بيّنا أنّه لا يريدها ثمّ إنّه تعالى تمدّح بأنّه لا يريد ذلك، والتمدّح إنّما يصحّ لو صحّ منه فعل ذلك، وصحّ منه كونه مريدًا له، فدلّت الآية على أنّه قادر على الظلم وعلى أنّه يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الإلجاء والقهر، فلهذا قال:

---

١. في هامش «ع، م»: ووجه التنبيه أنّه يفهم من تقديم ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ نوع رحمة وشفقة عليهم أيضًا «١٢».

٢. **الكافي** ١ / ٤٤٢.

٣. «ع، ل»: ـ على.

٤. **روض الجنان ورح الجنان** ٥ / ٧.

٥. «ع، ل»: ـ أُخرى.

﴿**وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ**﴾[١]، وأيضًا لمّا ذكر أنّه لا يريد الظلم والقبائح استدلّ عليه بأنّ فاعل القبيح إنّما يفعل القبيح للجهل أو العجز أو الحاجة، وكلّ ذلك على الله محال؛ لأنّه مالك لكلّ ما في السماوات وما في الأرض؛ بل لكلّ ما في الوجود.

وربّما يقال: معنى الآية إمّا أن يكون أنّه لا يريد أن يظلمهم أو أنّه لا يريد أن يظلم بعضهم بعضًا، والأوّل لا يستقيم على مذهب أهل السنّة؛ لأنّ من مذهبهم أنّه تعالى لو عذّب البريء من الذنب أشدّ العذاب لم يكن ظالمًا بل كان عادلًا؛ لأنّ الظلم تصرّف في ملك الغير وهو تعالى إنّما تصرّف في ملك نفسه، فتصوّر الظلم منه محال عندهم، فلا يلزم منه مدح والثاني أيضًا محال على قولهم؛ لأنّ كلّ ذلك بإرادة الله وتكوينه عندهم، فثبت أنّه لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح عندهم.

وأجاب أهل السنّة من وجهين: الأوّل أنّه لا يتوقّف التمدّح بنفي صفة على إمكان صدور ذلك الشيء منه؛ بدليل قوله: ﴿**لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾[٢] و﴿**هُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ**﴾[٣]، ولم يتوقّف التمدّح بذلك على صحّة النوم والأكل عليه، الثاني أنّه تعالى إن عذّب من ليس بمستحقّ للظلم لم يكن ظالمًا لكنّه في صورة الظالم، وقد يطلق اسم أحد المتشابهين على الآخر، كقوله تعالى: ﴿**وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا**﴾[٤].

أقول: كذا قرّر الفاضل النيشابوري مراتب كلام المعتزلة وأهل السنّة، ثمّ قال: والحقّ في هذا المقام أنّ الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وإذا كان اللطف والقهر من ضرورات صفات الكمال فوضع كلّ منهما[٥] في مظهره يكون وضع الشيء في موضعه فلا يكون ظلمًا[٦]، انتهى.

---

١. آل عمران: ١٠٩.
٢. البقرة: ٢٥٥.
٣. الأنعام: ١٤.
٤. الشّورى: ٤٠.
٥. «م، هـ»: منها.
٦. **تفسير النيشابوري** ٢/٢٣٢.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّه لم يتعرّض للجواب عن استدلال الخصم على أنّ الله تعالى لا يريد الظلم وهو ظاهر.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ المنفي في الآية التي استدلّ بها المعتزلة هو فعل الظلم وصدوره عنه تعالى وتعلّق إرادته به، والمنفي في الآيتين اللتين استند بهما المجيب هو عروض النوم والسنة وكونه مطعمًا بفعل غيره فيه ومن البيّن أنّه لا يلزم من عدم توقّف التمدّح بنفي عروض أمر من خارج على إمكان صدور ذلك العارض عن الممدوح أن لا يتوقّف التمدّح بنفي فعل شيء وإرادته على إمكان فعله وصدوره عنه[1]، والحاصل أنّ السند المذكور لا يصلح للسندية، والطبع السليم يحكم بالتوقّف في الأوّل دون الثاني.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ اسم أحد المتشابهين على الآخر إنّما يطلق في مقام رعاية المشاكلة، ومن البيّن أنّ ما نحن فيه من الآية ليس من باب المشاكلة، فلا مجال لكون إطلاق الظالم فيها من باب إطلاق أحد المتشابهين على الآخر.

وأمّا رابعًا: فلأنّ ما زعمه حقًّا باطل؛ لأنّ القهر الذي يسلّم أنّه من ضرورات صفات الكمال هو ما يتوجّه إلى من يستحقّه من أهل الظلم والضلال، وأمّا القهر بالنسبة إلى من يستحقّ الإنعام والإفضال فهو من ضرورات صفات السفهاء والجهّال؛ كما لا يخفى على أهل الكمال، وكانا قد نقلنا في فواتح هذه التعليقة نظير هذا الكلام من هذا الفاضل، وتكلّمنا عليه بما سامح به الوقت، فتذكّر.

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يجاب عن ذلك بأنّ المدح في سلب السنة والنوم من حيث انتفاء صفة النقص عن ذاته المقدّسة كما يقال إنّه تعالى ليس بجسم، وما نحن فيه مدح بترك الفعل، وإنّما يكون مدحًا أن لو كان مقدورًا، ورد بأنّه لم لا يجوز أن يكون مدحًا من حيث الدلالة على انتفاء النقص لأنّ وجوب الوجود ينافي جواز الاتّصاف بالظلم، فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

[قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِلَى ...﴾ (١٠٩)]

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾.

[احتجاج الأشاعرة بالآية وإجابة المعتزلة بها ودفع المعارضة]

قال الفاضل النيشابوري: احتجّت الأشاعرة بهذه الآية على أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنّها من جملة ما في السماوات وما في الأرض، وأجابت المعتزلة بأنّ قوله ﴿لله﴾ إضافة ملك لا إضافة فعل، كما يقال: هذا البناء لفلان، ويراد أنّه مملوكه، لا أنّه مفعوله، وأيضًا الآية مسوقة في معرض المدح ولا مدح في نسبة الفواحش والقبائح إلى نفسه، وأيضًا قوله ﴿مَا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ يتناول ما كان مظروفًا لهما[١]، وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التي هي أعراض، وعورض بأنّ الإضافة إضافة فعل؛ لأنّ المؤثّر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية المنتهية إلى تخليق الله تعالى دفعًا للتسلسل أو الترجيح من غير مرجّح[٢]، انتهى.

وأقول: قد مرّ دفع هذه المعارضة مرارًا فتذكّر وتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ ...﴾ (١١٠)]

قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾.

أي الطاعات والأفعال الحسنة فإن قيل: القبيح أيضًا يعرف أنّه قبيح، فلم خصّ الحسن باسم المعروف؟

قلنا: جعل القبيح بمنزلة ما لا يعرف لخموله وسقوطه، وجعل الحسن بمنزلة النبيه الجليل القدر [يعرف] لنباهته وعلوّ قدره[٣].

---

١. «ل»: ـ لهما.

٢. تفسير النيشابوري ٢/ ٢٣٢.

٣. تفسير مجمع البيان ٢/ ٣٦٣.

قوله: استدلّ بهذه الآية على أنّ الإجماع حجّة لأنّها تقتضي كونهم آمرين بكلّ[١] معروف ناهين عن كلّ منكر، إلى آخره.

[تحرير الاستدلال بحجّية الإجماع من الآية وإبطاله بوجوه]

تحرير الاستدلال أنّ إجماع الأُمّة حجّة أي مثبت لما أجمعوا عليه؛ لأنّه إجماع الآمرين بكلّ معروف والناهين عن كلّ منكر، وكلّ إجماع هؤلاء حجّة[٢]، أمّا الصغرى فظاهرة مفروضة، وأمّا الكبرى فلأنّ إجماعًا منهم لو كان على خطأ لم يكونوا هم الآمرين بكلّ معروف والناهين عن كلّ منكر واللازم باطل وخلاف المفروض، فكذا الملزوم فيكون كلّ إجماع منهم حجّة مثبتًا لما أجمعوا عليه وهو المطلوب.

وبعبارة أُخرى لام الجنس للاستغراق، فيكونوا آمرين بكلّ معروف ناهين عن كلّ منكر، فلو كان إجماعهم خطأ لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف[٣].

---

١. «هـ، م»: لكلّ.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وقد تقرّر الدليل بأنّ الله تعالى أخبر بخيريّة هذه الأُمّة، فلو ارتكبوا شيئًا من المحرّمات لما اتّصفوا بالخيريّة ولم يكن فيهم خيرًا وإذا ثبت أنّهم غير مرتكبين شيئًا من المحرّمات ثبت عدالتهم، فيلزم أن يكونوا عدولًا.
ولا يخفى أنّ هذا التقرير يؤل إلى دليل آخر لهم على ذلك وهو الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ الآية، ومع هذا يرد عليه أنّه لا يدلّ على كون الإجماع حجّة قطعية؛ لأنّ الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كونهم خير الأمم؛ لأنّ الخيريّة لا يقتضي أن يكونوا خيرًا من جميع الوجوه بحيث لا يقع خطأ أصلًا، مع بذل الجهد والوسع، وكذا العدالة لا ينافي الخطأ في الاجتهاد، لأنّه ليس فسقًا، بل هو مأجور «١٢، منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يجاب عنه أيضًا بأنّ الظاهر أنّ المخاطبين بهذا الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله فلا يدلّ على حجّية الإجماع مطلقًا، ثمّ أنّ المراد أنّهم ينهون عن كلّ ما علم أنّه منكر، ويحتمل أنّهم أجمعوا على ما لا يعلم أنّه منكر؛ بل يظنّون أنّه معروف.

⇦

وأورد عليه علماء الإمامية من وجوه؛ أمّا أوّلًا: فبمنع[1] كون اللام في اسم الجنس للاستغراق، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ المعروف والمنكر هاهنا على العموم؛ إذ ربّ منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطّلاع عليه، وعلى تقدير التسليم نجعل قوله ﴿**يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ**﴾ حالًا عن قوله ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾ وحينئذٍ يكون «خير» مقيّدة بالأمر بكلّ المعروف والنهي عن كلّ المنكر لا مطلقًا، وحينئذ لا يلزم مطلوبكم، وإن سلّم فيحمل على المعصومين[2] لعدم تحقّق ما ذكرتم في غيرهم، وبذلك ورد النقل أيضًا عن أئمّتنا عليهم السلام حيث قالوا: وكيف يكونون خير أُمّة وقد قتل فيها ابن بنت نبيّها صلى الله عليه وآله[3].

ونقول بوجه آخر: إنّ الآية متروكة الظاهر؛ لاقتضائه اتّصاف كلّ واحد من الأُمّة بذلك والمعلوم خلافه، وإذا لم يجز إجراؤها على ظاهرها، فالظاهر أنّ المراد بعض الأُمّة فيحمل على الإمام المعصوم، ولا يناقش في السند بأنّ المعصوم واحد فلا يكون أُمّة؛ لأنّه مدفوع بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً**﴾[4]، وأيضًا المعصوم في أكثر الأعصار متعدّد؛ كما في زمان سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام إذ كان معه الإمام زين العابدين والإمام محمّد بن علي الباقر عليهما السلام، وأيضًا الخضر وإلياس عليهما السلام موجودان، وقد مرّ ذلك مع زيادات أُخر في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً**

⇦ فإن قيل: قد ثبت عصمة الأُمّة عن الاجتماع على الخطأ بقوله عليه السلام: «لا يجتمع أُمّتي على الخطأ».

قلنا: هذا دليل مشتمل على أنّ الإجماع حجّة فكونه [«هـ»: ذكرته] حجّة يفهم منه لا من [في «م»: كون] الآية التي استدلّ بها هاهنا «١٢، منه رحمه الله».

١. «هـ»: فيمنع.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: أو الجماعة التي يوجد فيهم أحد المعصومين؛ فإنّ عصمة جميع أفراد الجماعة غير واجبة، كما هو المذهب، فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

٣. **كنز العرفان** للمقداد السيوري ١/ ٤٠٦. ٤. النّحل: ١٢٠.

﴿وَسَطًا﴾[١] الآية[٢]، فتذكّر.

وأمّا ثانيًا: فلأنّها يقتضي اتّصافهم بذلك في الماضي ونمنع بقاءهم عليه في الحال.

لا يقال: إنّها خرجت مخرج المدح في الحال، ولا يجوز المدح بما فعل في الماضي مع الخروج عنه بأنّ الآمر بالمعروف إذا نهى عنه استحقّ الذمّ.

لأنّا نقول: نمنع خروجها مخرج المدح بل لمجرّد الإخبار بأنّ هذه الأُمّة كانت خيرًا من سائر الأُمم، ومجرّد الخبرية لا يقتضي المدح؛ إذ يجوز المدح في الحال بما صدر عنه في الماضي وإن استحقّ الذمّ في الحال بذنب يقع في الحال، فإنّ الجمع بين استحقاق المدح والذمّ جائز كما قيل به في مسألة الإحباط.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾ منطوقه حصول الوصف في الماضي ومفهومه عدم حصوله في الحال، فيدلّ عليه كما دلّ على المنطوق.

وأمّا رابعًا: فلأنّ اتّصافهم لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد؛ بل يجوز خروجهم ويحسن مدح الإنسان بصفة حالية وإن علم زوالها مستقبلًا.

لا يقال: يصير إجماعهم حجّة في ذلك الزمان.

لأنّا نقول: لا نعلم[٣] أيّ الإجماعات حصل في ذلك الزمان، وإذا وقع الشكّ في الجميع خرج عن[٤] كونه حجّة.

وأمّا خامسًا: فلأنّها خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت، فيكون قولهم حجّة

---

١. البقرة: ١٤٣.

٢. في هامش «ع، م، ه»: وروى الشيخ أبو الفتوح الرازي من [«ه»: عن] طريق أئمّة أهل البيت عليهم السلام: أنّ الآية مخصوصة بهم، نازلة في حقّهم، كيف لا ولفظ الخير إنّما يناسب إجراءه في حقّ قادة الأُمّة وخاصّتهم لا ما يعمّ الخاصّة والعامّة، وقد ذكر في بيان هذا رواية شريفة طويلة عن سلمان الفارسي رضي الله عنه فليطالع ثمّة «١٢، منه رحمه الله».

٣. «م»: لا يعلم.

٤. «ع، ل»: ـ عن.

دون غيرهم.

وأُجيب عن الأوّل، أوّلًا بأنّ المخاطب ليس كلّ واحد؛ لأنّه وصف المخاطب بهذا الخطاب بكونه خير أُمّة فلو كان كلّ واحد لزم وصف كلّ واحد بأنّه أُمّة وليس كذلك إلّا على المجاز لتبادر فهم المجموع في قولهم: حكمت الأُمّة بكذا، ولأنّه يلزم أن يكون كلّ واحد خير أُمّة أُخرجت للناس، فيكون كلّ واحد خيرًا من صاحبه الذي هو خير منه، فإذن الخطاب للمجموع كقول الملك لعسكره: أنتم خير عسكر تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش، ولا يفهم منه وصف الملك كلّ واحد بذلك بل المجموع بمعنى أنّ فيهم من هو كذلك[١]، وفيه نظر لأنّ المعنى إذا كان في الأُمّة من هو كذلك جاز أن يكون واحدًا على أنّ الأُمّة قد يطلق على الواحد والمعصوم في أكثر الأعصار بل في جميعها متعدّد كما مرّ.

وثانيًا بأنّ المعروف إن لم يكن للاستغراق كان للمهيّة فيكفي للعمل[٢] به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه أنّهم أمروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهو حاصل في جميع الأُمم؛ لأنّ كلّ واحد منهم قد أمر بمعروف واحد وهو الإيمان ونهى عن منكر واحد وهو الكفر، فلا يكون هذه الأُمّة خيرًا من جميع الأُمم، فيحمل[٣] على الاستغراق تحصيلًا للفرض، وفيه نظر لجواز حمله على المهيّة، ولا يصدق هاهنا في الواحد؛ لأنّ مفهوم قولنا: كان فلان يتهجّد المداومة عليه في أكثر أحواله، فكذا هاهنا، ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الأُمّة لمن يعرفها.

وعن الثاني بأنّ قوله: «تأمرون» و«تنهون» ليس للماضي، وفيه نظر ظاهر لأنّه حكاية لقوله[٤] تعالى: ﴿كُنْتُمْ﴾ كما يقال: كان النبي ﷺ يفعل كذا.

وعن الثالث بمنع كون «كنتم» للماضي لأنّها إن كانت ناقصة فهي وإن كانت تفيد

---

١. انظر: **المحصول للرازي** ٤ /٧٦ و٧٧.
٢. «م»: العمل.
٣. «م»: فليحمل.
٤. «م»: بقوله.

الماضي لكن قوله: تأمرون يقتضي كونه مستقبلًا ودلالة كنتم على تقدّم الوصف لا يمنع من كونه مستقبلًا فيبقى دلالة «تأمرون» على الاستقبال سليمًا عن المعارض وإن كانت زائدة أو تامّة تمّ الاستدلال، وفيه نظر لما بيّناه من عدم دلالة «تأمرون» المحكية على الاستقبال.

وعن الرابع بأنّ صيغة المضارع كالعامّ بالنسبة إلى الحال والاستقبال فيتناولهما معًا، وفيه نظر لأنّها كالمشترك[١] والمطلق فيكفي فيه الواحد.

وعن الخامس بأنّه لا وجه لإيجاب اتّباع مؤمني عصر نزول الآية؛ لأنّ قولهم إن طابق قول الرسول ﷺ كانت الحجّة في قوله، فيصير قولهم لغوًا، وإلّا كان باطلًا، وحينئذ يتعيّن أن يكون المراد إيجاب العمل بقول الموجودين في أيّ عصر كان، وفيه نظر؛ لأنّ عدم جواز إرادة مؤمني عصره عليه السلام يتوقّف على صحّة الاستدلال بالآية على ثبوت الإجماع فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا ...﴾ (١١٢)]

قوله: استثناء من أعمّ عامّ الأحوال إلى آخره[٢].

كذا في الكشّاف[٣]، وقال العلّامة الرازي في حاشيته: إنّ المراد بأعمّ العامّ ما لا أعمّ منه؛ أي من جنس المستثنى منه، فإذا قلت: ما رأيت إلّا زيدًا، فالمعنى ما رأيت أحدًا إلّا زيدًا، وهذا الاستثناء يقع في جميع مقتضيات الفعل، أعني فاعله ومفاعيله وما شبّه بهما، كقولك: ما رأيت زيدًا إلّا راكبًا، فإنّه استثناء من أعمّ عامّ أحواله، وكذلك ما ضربت إلّا تأديبًا مستثنى من أعمّ عامّ أعراضه، والإضافة في قوله: من

---

١. «هـ»: كالمشتركة.

٢. في هامش «ع، م»: وبعبارة أُخرى معنى أعم العام أنّه لا أعم منه في الجنس الذي منه الاستثناء من الفاعلية والمفعولية والحالية والعرضية «١٢، منه رحمه الله».

٣. **الكشّاف** ١/ ٤٥٥.

أعمّ عام الأحوال؛ مثل إضافة حبّ رمّانه إلى مَن لا رمّان له، وإنّما الذي له المضاف وهو الحبّ لا غير.

والحاصل أنّ القصد في العبارة المذكورة إلى إضافة أعمّ العامّ لا إضافة العامّ، ومثل: ابن قيس الرقيّات، فإنّ المتلبّس بالرقيّات ابن قيس لا قيس، ففي مثل هذا لابدّ من ذكر المضاف والمضاف إليه؛ إذ لا طريق إليه غيره، ثمّ لمّا كان الاستثناء المفرّغ إنّما يكون من غير الموجب إلّا عند استقامة المعنى بيّن استقامته بقوله: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ في عامّة الأحوال إلّا معتصمين أي[1] إلّا في حال اعتصامهم.

قوله: أو متلبّسين[2] بذمّة الله أو كتابه[3] الذي آتاهم وذمّة المسلمين.

يعنى أنّه لا بدّ للكافرين من عهدين عهد من الله وهو أن يكونوا من أهل الكتاب وإلّا لم يكن مقرًّا على دينه بالذمّة وعهد من المسلمين، أي أمان منهم فقوله: **أو كتابه الذي آتاهم**، بمنزلة عطف تفسير لقوله بذمّة الله.

قوله: [﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ﴾ فهي محيطة بهم] إحاطة البيت المضروب على أهله.

يعني أنّه شبّهت المسكنة بالقبّة تشبيهًا بليغًا[4] كما بضرب الخيمة على أهلها فهم ساكنون فيها، ففي الكلام استعارة مكنية مسبوقة بالتشبيه، وليس فيه كناية كما ذهب إليه وهم أكثر الناس، وأنّه من باب قوله:

إنّ السماحة والمروّة والندي ... في قبّة ضربت على ابن الحشرج[5]

كذا في حاشية الكشّاف للعلّامة الرازي ﷺ.

---

١. «هـ»: ـ أي.
٢. في المصدر: ملتبسين.
٣. في المصدر: كتابة.
٤. «م»: بالغًا.
٥. **الكشّاف** ١ /٤٠٤.

[قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ...﴾ (١١٣)]

قوله: يتلون القرآن في تهجّدهم.

[دلالة الآية على عظم موقع صلاة الليل]

هذا هو الظاهر، ففي الآية دليل على عظم موقع صلاة الليل من الله سبحانه، وقد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ركعتان ركعهما[١] العبد في جوف الليل خير له من الدنيا وما فيها، ولولا أنّي أشقّ على أُمّتي لفرضتها[٢] عليهم»، وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ البيوت التي يصلّى فيها بالليل[٣] بتلاوة القرآن، تضيء لأهل السماء كما تضيء[٤] نجوم السماء لأهل الأرض»، وقال عليه السلام: «عليكم بصلاة الليل فإنّها سُنّة نبيّكم، ودأب الصالحين قبلكم، ومطردة الداء عن أجسادكم»[٥].

وقال مولانا العسكري عليه السلام في جملة كتاب كتبه إلى علي بن بابويه القمّي رحمه الله: «وعليك بصلاة الليل فإنّ النبي صلى الله عليه وآله أوصى عليًّا، فقال: يا علي عليك بصلاة الليل، عليك بصلاة الليل[٦]، ومن استخفّ بصلاة الليل فليس منّا»[٧].

[قوله تعالى: ﴿إِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ ...﴾ (١٢١)]

قوله: روي أنّ المشركين نزلوا بأُحد [يوم الأربعاء] إلى آخره.

لا يخفى أنّ المصنّف قد ذكر مقدّمات حرب أُحد، ولم يذكر ما وقع هناك عن الصحابة من إقدام بعض وإحجام آخرين لئلّا يظهر قصور من يتعصّب له من

---

١. في المصدر: يركعهما.
٢. «ع، م»: لفرصتهما.
٣. في هامش «ع»: لعلّ هذا التقييد إحراز عن صلاة أبي حنيفة وأصحابه، فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».
٤. في النسخ: يُضيء.
٥. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٦٨.
٦. في المصدر: ثلاث مرّات.
٧. **الإمامة والتبصرة** لابن بابويه، ٢١؛ **علل الشرائع** ١ / ٤.

الصحابة، وفضل من يتمحّل لإخفاء فضله من أهل البيت عليهم السلام، وها أنا أقصّ القصّة بطولها رغمًا لأنفه وأُنوف أمثاله، فأقول:

[ما وقع في حرب اُحد في رواية الإمام الصادق عليه السلام]

روي عن مولانا الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّ[١] سبب غزاة[٢] اُحد أنّ قريشًا لمّا رجعت من بدر إلى مكّة وقد أصابهم ما أصابهم من القتل والأسر؛ لأنّه قتل منهم سبعون وأُسر سبعون، قال أبو سفيان: يا معشر قريش لا تدعوا نساءكم يبكين[٣] على قتلاكم فإنّ الدمعة إذا خرجت أذهبت بالحزن والعداوة لمحمّد، فلمّا غزوا رسول الله صلى الله عليه وآله يوم اُحد أذنوا لنسائهم في البكاء والنوح، وخرجوا من مكّة في ثلاثة آلاف فارس وألفي راجل، وأخرجوا معهم النّساء، فلمّا بلغ رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك جمع أصحابه وحثّهم على الجهاد، فقال عبد الله بن أُبيّ[٤]: يا رسول الله لا تخرج من المدينة حتّى نقاتل في أزقّتها، فيقاتل الرجل الضعيف والمرأة والعبد والأمة على أفواه السكك، وعلى[٥] السطوح، فما أرادها قوم قطّ فظفروا بنا، ونحن في حصوننا ودورنا، وما خرجنا إلى عدوّ لنا قطّ إلّا كان الظفر لهم علينا.

فقام سعد بن معاذ وغيره من الأوس فقالوا: يا رسول الله ما طمع فينا أحد من العرب ونحن مشركون نعبد الأصنام، فكيف يطمعون فينا و أنت فينا، لا حتّى لا[٦] نخرج إليهم فنقاتلهم، فمن قتل منّا كان شهيدًا ومن نجا منّا كان قد جاهد في سبيل الله.

فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله رأيه، وخرج مع نفر من أصحابه يتبوّأون موضع القتال كما

---

١. في المصدر و«هـ»: كان.
٢. في المصدر: غزوة.
٣. في النسخ: تبكون.
٤. في المصدر: أبي سلول.
٥. «ع»: ـ على.
٦. في المصدر: ـ لا.

قال سبحانه: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ الآية وقعد عنه عبد الله بن أُبيّ[١] وجماعة من الخزرج اتّبعوا رأيه، ووافت قريش إلى أُحد وكان رسول الله صلى الله عليه وآله عبّأ[٢] أصحابه، وكانوا سبعمئة رجل، ووضع عبد الله بن جبير وأصحابه وقال لهم: إن رأيتمونا قد هزمناهم حتّى أدخلناهم مكّة، فلا تبرحوا من[٣] هذا المكان، وإذا[٤] رأيتموهم قد هزمونا حتّى أدخلونا المدينة فلا تبرحوا والزموا مراكزكم، ووضع أبو سفيان خالد بن الوليد في مئتي فارس كمينًا وقال له: إذا رأيتمونا قد اختلطنا، فأخرجوا عليهم من هذا الشعب حتّى تكونوا وراءهم.

وعبّأ رسول الله صلى الله عليه وآله أصحابه ودفع الراية إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام[٥]، فحمل الأنصار على مشركي قريش فانهزموا هزيمة قبيحة، ووقع أصحاب رسول الله في سوادهم، وانحطّ خالد بن الوليد في مئتي فارس على عبد الله بن جبير فاستقبلوهم بالسهام فرجع، ونظر أصحاب عبد الله بن جبير إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ينتهبون[٦] سواد القوم، فقالوا لعبد الله بن جبير: قد غنم أصحابنا ونبقى نحن بلا غنيمة، فقال لهم عبد الله: اتّقوا الله فإنّ رسول الله قد تقدّم إلينا أن لا نبرح، فلم يقبلوا منه، وأقبلوا ينسل[٧] رجل فرجل حتّى أخلوا مراكزهم، وبقي عبد الله بن جبير في اثني عشر رجلًا.

وكانت راية قريش مع طلحة بن أبي طلحة العبدري من بني عبد الدار، فقتله

---

١. في المصدر: أبي سلول.

٢. في هامش «م، هـ»: من التعبية، يقال: عَبَّيتُ إذا هيّأته في مواضعه، كذا في **الصحاح** [٢٤١٨٦] «١٢، منه رحمه الله».

٣. «ع، ل»: ـ من.

٤. في المصدر: إن.

٥. في المصدر و«م»: ـ عليّ.

٦. «ل، م، هـ»: ينتهون.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: يقال: نَسَل في العدد، ينسل نَسْلًا ونَسلًا أي أسرع، وقال تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ [يس: ٥١] «١٢»، **الصحاح** ٥ / ١٨٢٠.

علي عليه السلام، فأخذ الراية أبو سعيد بن أبي طلحة، فقتله علي، وسقطت الراية فأخذها منافع[١] بن أبي طلحة فقتله حتّى قتل تسعة من بني عبد الدار، فأخذ لواءهم عبد لهم أسود يقال له صواب[٢]، فانتهى إليه علي فقطع يده فأخذ اللواء باليسرى فضرب يُسراه فقطعها، فاعتنقها بالجذماوين إلى صدره، ثمّ التفت إلى أبي سفيان فقال: هل أعذرت في بني عبد الدار؟ فضربه علي على[٣] رأسه فقتله فسقط اللواء، فأخذتها عمرة بنت علقمة الكنانية فرفعتها، وانحطّ خالد بن الوليد على عبد الله بن جبير وقد فرّ أصحابه وبقي في نفر قليل، فقتلهم على باب الشعب ثمّ أتى المسلمين من أدبارهم.

ونظرت قريش في هزيمتها إلى الراية قد رفعت فلاذوا بها، وانهزم أصحاب رسول الله هزيمة عظيمة، وأقبلوا يصعدون في الجبال، وفي كلّ وجه، فلمّا رأى رسول الله الهزيمة كشف البيضة عن رأسه وقال: إليّ أنا رسول الله، إلى[٤] أين تفرّون عن الله وعن[٥] رسوله، وكانت هند بنت عتبة في وسط العسكر، فلمّا[٦] انهزم رجل من قريش دفعت إليه ميلًا ومكحلة، وقالت: أنت امرأة فاكتحل بهذا، وكان حمزة بن عبد المطّلب يحمل على القوم فإذا رأوه انهزموا، ولم يثبت له أحد، وكانت هند قد أعطيت وحشيًا عهدًا لئن قتلت محمّدًا أو عليًّا أو حمزة لأعطينّك كذا وكذا، وكان وحشي يقول: أمّا محمّد فلا أقدر عليه، وأمّا علي فرأيته حذرًا كثير الالتفات فلا مطمع فيه، فكمن لحمزة قال: فرأيته يهدّ الناس هدًّا، فمرّ بي فوطئ على جرف نهر، فأخذت حربتي فهززتها ورميته، فوقعتُ في خاصرته وخرجتُ من ثنته فسقط، فأتيته فشقّقتُ بطنه، فأخذتُ كبده وجئتُ به إلى هند فقلتُ: هذه كبد حمزة،

---

١. في **تفسير القمي**: شاقع، وفي **مجمع البيان**: مساقع.
٢. في **مجمع البيان**: الثواب.
٣. «هـ»: ـ على.
٤. «ع، ل»: ـ إلى.
٥. «ع، ل»: ـ عن.
٦. في المصدر: فكلّما.

فأخذتها في فمها فلاكتها، فجعله الله في فمها مثل الداغـصة[١] وهـي عـظم رأس الركبة، فلفظتها ورمت بها، قال[٢] رسول الله ﷺ: فبعث الله ملكًا فحمله وردّه إلى موضعه، قال: فجاءت إليه فقطعت من البرء[٣] وقطعت أُذنيه وقطعت يده ورجله، ولم يبق مع رسول الله إلّا أبو دجانة سماك بن خرشة وعليّ، وكلّما حملت طائفة على رسول الله [ﷺ] استقبلهم عليّ، فيدفعهم[٤] عنه حتّى انقطع[٥] سيفه، فـدفع إليـه رسول الله ﷺ سيفه ذو الفقار، وانحاز رسول الله ﷺ إلى ناحية أُحد [فوقف] وكان القتال من وجه أُحد، فلم يزل علي عليه السلام يقاتلهم حتّى أصابه في وجهه ورأسه ويديه وبطنه ورجليه سبعون جراحة[٦]، فقال جبرئيل عليه السلام: إنّ هذه لهي المواساة يا محمّد، فقال: إنّه منّي وأنا منه، فقال جبرئيل: وأنا منكما، قال الصـادق عليه السلام: نـظر رسـول الله ﷺ إلى جبرئيل بين السماء والأرض على كرسيّ من ذهب، وهو يقول: ألا[٧] لا سيف إلّا ذو الفقار، ولا فتى إلّا علي، [و]روى ابن [أبي] إسحاق والسدّي والواقدي وابن جرير وغيرهم، قالوا: كان المشركون نزلوا بأُحد يوم الأربعاء، في شوّال سنة ثلاث من الهجرة، وخرج رسول الله إليهم يوم الجمعة، وكان القـتال يـوم السـبت للنصف من الشهر، وكسر[٨] رباعية رسول الله وشجّ في وجهه، ثمّ رجع المهاجرون والأنصار بعد الهزيمة، وقد قتل من المسلمين سبعون، وشدّ رسول الله بمن معه حتّى كشفهم[٩]، وكان الكفّار مثّلوا بجماعة، وكان حمزة رضي الله عنه أعظمهم[١٠] مُثلة، وضربت

---

١. في هامش «ع، م»: الداغصة: العظم المدوّر الذي يتحرّك عن [في المـصدر: عـلى] رأس الركبة «١٢، **الصحاح** ٣/ ١٠٤٠».

٢. في المصدر: فقال.

٣. في المصدر: مذاكيره.

٤. في المصدر: فدفعهم، وفي «م، هـ»: فيدفع.

٥. في المصدر: تقطع.

٦. **تفسير القمّي** ١/ ١١٠ ـ ١١٧.

٧. في المصدر و«م»: ـ ألا.

٨. في المصدر: كسرت.

٩. في هامش «ع، م، هـ»: يحتمل أن يكون بالسين المهملة، وحينئذ معناه: روتـرش كـرد بـه ايشان «١٢».

١٠. في المصدر: أعظم.

يد طلحة فشلّت، وسعد بن أبي وقّاص كان يرمي بين يديه، وهو عليه السلام يقول: ارم فداك أبي وأُمّي، انتهت الرواية وهي مذكورة في تفسير علي بن إبراهيم وتفسير الطبرسي[١]، وغيرهما.

[قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَآئِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا ...﴾ (١٢٢)]

قوله: [﴿إِذْ هَمَّتْ﴾] متعلّق بقوله: ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

أي بكلّ[٢] منهما على سبيل التنازع، وفي الكشّاف عمل فيه معنى ﴿**سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾، قال المحشّي الفاضل: وكأنّه حذف[٣] القاضي قوله معنى[٤] لخفائه كيف وقد صعب توجيهه على[٥] المحقّق التفتازاني حتّى قال: يريد أنّه ظرف للجمع بين الصفتين؛ إذ لا معنى لتقيّدهما بهذا الوقت، وأنت تعلم أنّه تعجاب[٦]؛ إذ لا معنى لتقييد جمعه بين الصفتين أيضًا بهذا الوقت[٧]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ صاحب الكشّاف إنّما ذكر قوله معنى للتنبيه على أنّ الأصل في العمل الفعل، وأنّهما[٨] إنّما عملا لما فيهما من معناه، ولمّا كان هذا ظاهرًا معلومًا من كتب النحو لم يتعرّض له المصنّف لا لخفائه كما توهّمه هذا الفاضل.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ أصل السماع والعلم وإن كانا ثابتين لله تعالى لذاته في أزل الآزال ولا يتقيّد بوقت دون وقت لكن تعلّقهما بالأشياء يتجدّد بحسب تجدّدها في الأوقات المختلفة، ومن الجائز أن لا يكون في بعض الأوقات كما في الأزل متكلّم ناطق غيره سبحانه ليتعلّق سمعه بكلامه، وحينئذ يوجد لعلمه متعلّق دون سمعه، فلا

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٧٦ ـ ٣٧٩.
٢. «م، هـ»: لكلّ.
٣. في المصدر: حذفه.
٤. في المصدر: يعني.
٥. في المصدر: ـ على.
٦. في المصدر: تعجّب.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٠١.
٨. «م»: لأنّهما.

يتحقّق الجمع بين تعلّق السمع والعلم بشيء في ذلك الوقت، وفي وقت تحقّق متعلّقهما يتحقّق الجمع بينهما في ذلك الوقت، وعلى هذا يظهر اتّجاه تقيّد[١] الجمع بين الصفتين بوقت من الأوقات دون تقييد نفسهما[٢].

لا يقال: لو كان مراده ما ذكرت لكفى أن يقول: ظرف لتعلّق الصفتين.

لأنّا نقول: مراده بالجمع هو التعلّق مع زيادة فائدة هي شدّة اقتران التعلّقين كما يقتضيه المقام فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ...﴾ (١٢٣)]

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾.

[الأخبار متظافرة ببلاء أمير المؤمنين عليه السلام وشجاعته يوم بدر]

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره ما حاصله: إنّ الأخبار متظاهرة ببلاء أمير المؤمنين[٣] في هذا اليوم، وقد روي أنّه كان صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وآله فيها، وجاهد الكفّار حتّى أتى على شطرهم وحده، ومنهم خمسة وثلاثين من أشجع القوم، كعاص بن وائل السهمي، ونوفل بن خويلد، وحنظلة بن أبي سفيان، وعثمان ومالك ابني عبيد الله أخوي طلحة، وعمّ طلحة عمر بن عثمان، ومسعود ابن أُميّة، وقيس بن الفاكه، وحذيفة بن أبي حذيفة، وغيرهم إلى تمام العدد ممّا هو في كتب المغازي مذكور، وفي التواريخ المشهورة مسطور، وقد شارك عليه السلام في قتل غيرهم مع غيره أيضًا[٤].

وقد روي روايات أُخر دالّة على فضل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وشجاعته وبلائه في ذلك اليوم بلاء عظيمًا فليطالع ثمّة.

---

١. «ل»: تقييد.

٢. «م»: نفسها.

٣. «م، هـ»: عليه السلام.

٤. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٥٠.

[قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ يَغْفِرُ ...﴾ (١٢٩)]

قوله: صريح في نفي وجوب التعذيب والتقيّد بالتوبة وعدمها كالمنافي.

في تصريحه؛ إذ ظاهر النظم أنّه المالك على الإطلاق له أن يفعل ما يشاء لا مانع له عنه أصلًا، ولو كان مغفرته مقيّدة بالتوبة وتعذيبه بالظلم لم يكن فاعلًا لما يشاء على الإطلاق؛ بل لما يستدعيه التوبة أو الظلم، وفيه ردّ على الكشّاف، حيث شنّع على أهل السنّة، وقال بعد نقل الروايات الدالّة على إرادة التقيّد: إنّ اتّباعه قوله ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ تفسير بيّن ﴿لِمَنْ يَشَآءُ﴾، وإنّهم المتوب عليهم والظالمين[١]، ولكنّ أهل الأهواء والبدع يتصامّون ويتعامّون عن آيات الله، فيخبّطون خبط العشواء، ويطيّبون أنفسهم بما يفترون على ابن عبّاس ﷺ من قولهم: يهب الذنب الكبير لمن يشاء ويعذّب لمن يشاء على الذنب الصغير[٢]، انتهى كلامه.

وتوضيح ذلك أنّ قوله: اتّباعه مبتدأ مضاف إلى المفعول الأوّل أعني الضمير المشار به إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَآءُ﴾ وقوله: قوله ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ هو المفعول الثاني، وقوله: «تفسير بيّن» خبر المبتدأ، يعني أنّ اتّباع ذلك بهذا تفسير بيّن لمن يشاء، وذلك لأنّه لمّا ذكر الله تعالى في جانب المتبوع المقدّم في الذكر قوله ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ بعد قوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ علم أنّ المراد في جانب التابع المذكور مؤخّرًا بقوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَآءُ﴾ هم المتوب عليهم، وبقوله: ﴿وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَآءُ﴾ هم الظالمون، فيكون المتبوع أي المقدّم في الذكر تفسيرًا وتبيينًا للتابع المبهم، والتفسير قد يقدّم على المفسّر.

والحاصل أنّ ذكر ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ مقيّد[٣] بالظلم أي ترك التوبة بعد أو يتوب

---

١. في المصدر: أو الظالمون.
٢. **الكشّاف** ١/ ٤٦٢.
٣. «هـ»: مقيّدًا.

عليهم؛ أي يتوبوا، فيتوب الله عليهم ويقبل توبتهم دليل على أنّ المراد بمن يشاء حيث ذكرهما مطلقًا في جانب المغفرة هو المقيّد، أعني المتوب عليهم، وفي جانب التعذيب هم الظالمون، على ما روي عن الحسن وعطاء، وقد تقرّر في الأُصول أنّ المطلق يحمل على المقيّد، سيّما إذا اقترن أحدهما بالآخر في الذكر؛ كما فيما نحن فيه.

واعترض عليه الفاضل التفتازاني في حاشيته، حيث قال: ومن العجائب أنّه يجعل كلّ ما يوافق هواه من الروايات صحيحة بمنزلة النصّ وإن لم يعرف لإسناده وجه صحّة، وما يخالفه افتراء وإن كان من صحاح الأحاديث والآثار ينقل الثقات، وأنّه يجعل مجرّد تعقيب قوله ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ بقوله ﴿فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ دليلًا على أنّ الظلم هو السبب الموجب بحيث لا تعذيب بدونه ولا مغفرة مع وجوده، مع أنّه لا يفيد إلّا مجرّد الاستحقاق العادي بمعنى لو[١] أُضيف إليه في مجاري العقل لكان ملائمًا، ولا يجعل قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وتعقيبه بتعليق المغفرة والتعذيب بالمشية، ثمّ تذييله بقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ دليلًا على أنّه يفعل ما يشاء من غير وجوب عليه، ولا استحقاق من العبد، كلّ ذلك لما على قلبه من رين التعصّب والميل إلى الهوى، وإلّا فهو أجلّ في معرفة خواص التراكيب من أن يخفى عليه أمثال هذا، وأمّا نحن فندعوا له ونرجو أن يعفو الله عنه؛ انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّه مع قطع النظر عن معرفة إسناد الأحاديث المذكورة قد حصل لأهل العدل بالدليل العقلي القطعي الذي هو أصل النقلي[٢] على أنّ الله تعالى حكيم عادل لا يصدر الظلم منه[٣]، أنّ الحديث المذكور لكونه مخالفًا

---

١. «هـ»: بمعنى أنّه لو.
٢. «ل»: النقل.
٣. «م»: عنه.

لدليل العقل موضوع مفترى[١]، وبهذا يظهر أن ليس مراد صاحب الكشّاف من نسبة التصامي والتعامي إلى مخالفيه في هذه المسألة مجرّد التصامي والتعامي عن دلالة الآية السابقة المقيّدة على إرادة التقيّد في اللاحقة المطلقة، كما فهمه المحشّي الفاضل؛ بل أراد تصاميهم وتعاميهم عن العقل والنقل، وأنّهم عن العقل والسمع معزولون.

وأمّا ثانيًا: فلأنّا قد ذكرنا أنّ استدلاله على ما قصده ليس مجرّد تعقيب أحد الأمرين للآخر؛ بل ما تقرّر في الأُصول من وجوب حمل المطلق على المقيّد.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ ما ذكره من الاستحقاق العادي وقد يعبّر عنه بالسبب العادي سفسطة ظاهرة، قد[٢] تفرّد بها شيخه الأشعري، وقد بيّنا فسادها في ما سبق فتذكّر.

وأمّا رابعًا: فلأنّ عدم جعله للإطلاقات المذكورة دليلًا على جواز تعذيبه تعالى للأنبياء والصلحاء ومغفرته للكفّار والفجّار ظاهر؛ لأنّ ذلك ظلم، وقد سبق قيام الدليل العقلي على تنزّهه تعالى عنه، ولأنّ المطلق يحمل على المقيّد كما مرّ.

قال الشيخ الطبرسي: ويدلّ على التقيّد المذكور أيضًا قوله[٣] تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ**﴾[٤]، ولولا ذلك لكنّا نجوّز العفو عن الجميع عقلًا، وقيل: إنّما أبهم الله سبحانه الأمر في التعذيب والمغفرة فلم يبيّن من يغفر له، ومن يشاء تعذيبه، ليقف المكلّف بين الخوف والرجاء، فلا يأمن عذاب الله سبحانه، ولا ييأس من روح الله إذ الأمن من عذاب الله خسر، واليأس من رحمته كفر، كما قال سبحانه: ﴿**فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَاسِرُونَ**﴾[٥]، و﴿**لَا يَاْيْـَٔسُ مِنْ**

---

١. في هامش «ع، م»: على أنّهم قد رووا ما يخالف ذلك عن ابن عبّاس أيضًا كما ذكر في تفسير الطبرسي [انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٣٨٧] «١٢، منه رحمه الله».

٢. «ل»: وقد تفرّد.

٣. في هامش «ع»: في سورة النّساء.

٤. النّساء: ٤٨ و ١١٦.

٥. الأعراف: ٩٩.

رَوْحِ ٱللهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَافِرُونَ ﴾[١]، ويلتفت إلى هذا قول الصادق عليه السلام: «لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لاعتدلا»[٢]، وقيل: إنّما علّق الغفران والعذاب بالمشيّة؛ لأنّ مشيّته مطابقة للحكمة، فلا يشاء إلّا ما تقتضي الحكمة مشيّته.

وسئل بعضهم كيف يعذّب الله عباده بالأجرام مع سعة رحمته، فقال: رحمته لا يغلب حكمته[٣]؛ إذ لا يكون رحمته برقّة القلب؛ كما يكون الرحمة منّا[٤].

وبهذا ظهر أنّ رين التعصّب في أين وأنّ الميل إلى الهوى في أيّ قلب آوى، وبالله التوفيق وبيده ازمّة التحقيق.

[قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ...﴾ (١٣٣)]

قوله: وذكر العرض للمبالغة في وصفها بالسعة على طريقة التمثيل؛ لأنّه دون الطول.

[معنى «العرض» في الآية]

أقول: الأوضح أن يقال: إنّما ذكر العرض لأنّه يدلّ على أنّ الطول أعظم بخلاف العرض[٥]، ثمّ لا يذهب عليك أنّ هذه الدلالة إنّما هو بحسب متفاهم اللغة والعرف العامّ، وإلّا ففي الاصطلاح الطول عبارة عن أوّل امتداد يعتبر في الجسم، والعرض عبارة عن الامتداد المعتبر ثانيًا، ولهذا يطلقون الطول والعرض على أضلاع المربّع المتساوية الأضلاع فتدبّر.

قوله: وعن النبي صلى الله عليه وآله أنّ هؤلاء في أُمّتي قليل [إلّا من عصم الله] إلى آخره.

---

١. يوسف: ٨٧. ٢. «هـ»: لاعتدالًا.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: ومن هاهنا قال بعض الصادقين عليهم السلام في مقام الغضب على بعض الأعداء: «إنّ قلوبنا ليس كقلوب الناس»، تأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٨٧. ٥. «ل، م»: الطول.

هذه الرواية مذكورة في مجمع البيان أيضًا مع روايات أُخر عن النبي ﷺ ثم روي أنّ جارية لعلي بن الحسين عليهما السلام؛ جعلت تسكب عليه الماء ليتهيّأ للصلاة، فسقط الإبريق من يدها فشجّه، فرفع رأسه إليها، فقالت له الجارية: إنّ الله يقول: ﴿**وَٱلْكَاظِمِينَ ٱلْغَيْظَ**﴾، فقال لها: قد كظمت غيظي، قالت: ﴿**وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ**﴾ قال: قد عفى الله عنك، قالت: ﴿**وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ**﴾[1] قال: اذهبي فأنت حرّة لوجه الله[2].

قال بعض المعاصرين[3] من أعلام أصحابنا: إنّ في هذه دلالة على عدم البأس بالاستعانة في الطهارة[4]، انتهى.

وأقول: فيه تأمّل؛ لأنّ قول الراوي تسكب عليه الماء ليتهيّأ للصلاة أعمّ من سكب الماء لإزالة النجاسة ـ التي ربّما عرضت للبدن قبل الغسل أو الوضوء ـ ومن سكبها لنفس الوضوء، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا ...﴾ (١٣٥)]

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

إن قيل: إنّ العباد قد يغفر بعضهم لبعض بالإساءة فكيف يصحّ الحصر منه تعالى.

الجواب إنّ الذنوب التي يستحقّ عليها العقاب لا يغفرها إلّا الله، وأيضًا فإنّه أراد غفران الكبائر العظام، والإساءة من بعضنا إلى بعض صغيرة بالإضافة إليها.

[بحث في إعراب ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ومعناه]

قوله: [﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾] حال من يصرّوا أي لم يصرّوا على قبيح فعلهم عالمين به.

وقال صاحب الكشّاف: حال من فعل الإصرار وحرف النفي منصبّ إليهما معًا،

---

١. آل عمران: ١٣٤.
٢. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٣٩٣.
٣. هو المحقّق الأردبيلي.
٤. **زبدة البيان**، ٣٢٨.

والمعنى: ليسوا ممّن يصرّون على الذنوب وهم عالمون بقبحها والنهي عنها؛ لأنّه قد يعذر من لا يعلم القبح[١]، وتحقيق ما ذكره من انصباب[٢] النفي عليهما ما ذكره الفاضل التفتازاني، حيث قال: الحال الواقع بعد الفعل المنفي، وكذا جميع القيود قد يكون راجعًا إلى النفي قيدًا له دون المنفي مثل ما جئتك لاشتغالي بأُمورك أو مشتغلًا بها[٣]، بمعنى تركت[٤] المجيء لذلك، وقد يكون راجعًا إلى ما دخله النفي مثل: ما جئتك راكبًا، وما ضربته تأديبًا، فقوله: حال من فعل الإصرار؛ إشارة إلى أنّ قوله: ﴿**وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ ليس قيدًا للنفي لعدم الفائدة؛ لأنّ ترك الإصرار موجب للأجر والجزاء؛ سواء كان مع العلم بالقبح أو مع الجهل بل مع الجهل أولى، وإذا كان قيدًا للفعل المنفي فله معنيان:

أحدهما وهو الأكثر أن يكون النفي راجعًا إلى القيد فقط، ويثبت أصل الفعل مثل ما جئت راكبًا، بمعنى جئت غير راكب، وقد ذكر في قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا**﴾ أنّه نفي للصمم والعمى وإثبات للخرور وأنّ النفي إذا ورد على ذات مقيّدة بالحال يكون إثباتًا للذات ونفيًا للحال، وهذا أيضًا ليس بمراد؛ إذ ليس المعنى على إثبات الإصرار ونفي العلم.

وثانيهما أن يقصد نفي الفعل والقيد معًا بمعنى انتفاء كلّ من الأمرين، مثل: ما جئتك راكبًا بمعنى لا مجيء ولا ركوب، وهذا أيضًا ليس بمناسب؛ إذ ليس المعنى على نفي العلم أو بمعنى انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد[٥] أو إثباته، وهذا هو المناسب في الآية؛ أي لم يصرّوا عالمين؛ بمعنى أنّ عدم الإصرار محقّق البتة، وعلى

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٦٤.
٢. «هـ»: انصاب.
٣. «م»: فيها.
٤. «هـ»: ترك.
٥. في هامش «ع، م، هـ»: قال الخطيب: أقول: بل لا يمكن أن يتوجّه النفي إلى القيد وهو العلم أو المقيّد والقيد معًا لأنّ ما سبق وهو قوله تعالى ﴿فَٱسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ يدلّ على علمهم «١٢، منه رحمه الله».

هذا ينبغي أن يحمل قوله: وحرف النفي منصبّ عليهما معًا، والحاصل أنّ القيد في الكلام المنفي قد يكون لتقيّد النفي، وقد يكون لنفي المقيّد، بمعنى انتفاء كلّ من الفعل والقيد، أو القيد فقط، أو الفعل فقط.

[قوله تعالى: أُولَـٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ ...﴾ (١٣٦)]

قوله تعالى: ﴿وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾.

قال في الكشّاف: قال ﴿**نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ**﴾ بعد قوله: ﴿**جَزَآؤُهُمْ**﴾ لأنّهما في معنى واحد، وإنّما خالف بين اللفظين لزيادة التنبيه على أنّ ذلك جزاء واجب على عمل وأجر مستحقّ عليه لا كما يقول المبطلون[١]، انتهى.

واعترض عليه الفاضل التفتازاني وقال: نعم يجب الجزاء بمعنى ترتّبه على الفعل بحيث لو أُضيف إليه لم يستبعد في مجاري العقول والعادات، لا بمعنى الوجوب على الله كما يقول المبطلون.

وأقول: نحن قد بيّنا المحقّين والمبطلين[٢] في هذه المسألة سابقًا، فتذكّر على أنّ حاصل كلام صاحب الكشّاف على ما أشار إليه النيشابوري أنّه تعالى سمّى الجزاء أجرًا، والأجر واجب مستحقّ، فكذلك الجزاء فلا يكون الثواب تفضّلًا، كما يقول المبطلون، وعلى هذا لا يتوجّه الاعتراض المذكور أصلًا، نعم يتوجّه عليه ما ذكره النيشابوري من أنّه يجوز أن يكون تسمية الجزاء أجرًا على وجه التشبيه لا التحقيق وفيه ما فيه فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ ...﴾ (١٣٩)]

قوله: تسلية لهم[٣] عمّا أصابهم يوم أُحد إلى آخره.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٦٥.

٢. «ل، م، هـ»: المحقون والمبطلون.

٣. في هامش «ع، م»: هذا يؤذن بأن قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا ٱلرِّبَوٰٓا﴾ إلى

يعني إنّ هذا تسلية[1] لهم عمّا أصابهم يوم أُحد، وحثّ لهم على أن لا يتكاثلوا ولا يتثاقلوا ولا تكونوا في ضيق عمّا جرى سابقًا، فإنّ هذا شأن الحرب تارة لكم وتارة عليكم، فما كان[2] لكم من الفتح والظفر إنّما كان برحمة الله وتوفيقه، وما كان عليكم كان من تخاذلكم وتواكلكم وتثاقلكم، وقد ورد في المثل: الحرب سجال أي مساجلة والمساجلة هي المفاخرة في السقي بالسجل وهو الدلو العظيم، فإنّ الرجل قد يكون غالبًا فيه وقد يكون مقهورًا مغلوبًا، وقال بعض شعراء العجم في تسلية ممدوحه عن الوهن الذي وقع لعسكره في بعض الحروب ـ شعر ـ:

ای خداوند گر از لشکر تو پیش روی
بی‌تو در حرب گرفتار شد الحرب سجال
نه همه سال ظفر اهل ظفر یافته‌اند
یا نه هرگز نچشیده[3] است بدی نیک سگال
گر همه دهر بود کام روا مردم نیک
پس چه بود آن همه ناکامی پیغمبر و آل[4]

[ما رواه الشيخ أبوالقاسم الحسين بن روح من حكمة ﴿وَأَنْتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾]

وممّا يوضح سرّ ذلك ما رواه الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح ـ روّح الله روحه ـ وهو من أصحاب مولانا صاحب الزمان صلوات الله أنّه قال: كان من تقدير الله عزّ وجلّ ولطفه بعباده وحكمته أن جعل أنبياءه مع هذه المعجزات في مرّة غالبين وفي أُخرى مغلوبين، وفي حال قاهرين وفي حال مقهورين، ولو جعلهم عزّ

⇦ آخر الآيات مستطردة بين القصّة ويحتمل أن يكون ابتداء كلام «١٢، قط».

١. «هـ» زيادة: من الله تعالى للمؤمنين عن الوهن لدى وقع فيهم.

٢. «ل»: فإن كان.

٣. «م، هـ»: نچشيد.

٤. **روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٨٠ ـ ٨١.

وجلّ في جميع أحوالهم غالبين وقاهرين لم يبتلهم ولم يمتحنهم لاتّخذهم الناس آلهة من دون الله عزّ وجلّ، ولما عُرف فضل صبرهم على البلايا والمحن والاختبار، ولكنّه جعل أحوالهم في ذلك كأحوال غيرهم ليكونوا في حال المحنة والبلوى صابرين، وفي حال العافية والظهور على الأعداء شاكرين، ويكونوا في جميع أحوالهم متواضعين غير شامخين، ولا متجبّرين[١]، وليعلم العباد أن لهم عليهم السلام إلهًا هو خالقهم ومدبّرهم فيعبدوه ويطيعوا رسله، ويكون حجّة الله ثابتة على من تجاوز الحدّ فيهم، وادّعى لهم الربوبية، أو عاند وخالف وعصى وجحد ما أتت به الأنبياء والرسل، وليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة[٢].

[قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ ...﴾ (١٤٣)]

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ﴾.

قال المحقّقون: إنّه لم يكن تمنّيهم للموت تمنّيًا لأن يقتلوا؛ لأنّ قتل المشركين لهم كفر ولا يجوز للمؤمن أن يتمنّى الكفر، أو يريده أو يرضى به؛ بل إنّما تمنّوا الفوز[٣] بدرجات الشهداء والوصول إلى كراماتهم، وشبّهوا ذلك بمن شرب دواء الطبيب النصراني؛ فإنّ غرضه حصول الشفاء ولا يخطر بباله جرّ منفعة وإحسان إلى عدوّ الله، وتنفيق لصناعته[٤]، قالت الأشاعرة هاهنا: من أراد شيئًا أراد ما هو من لوازمه، وثواب الشهداء لا يحصل إلّا بالشهادة، ولا ريب أنّه تعالى أراد إيصال[٥] ثواب الشهداء إلى المؤمنين، ولهذا ورد من الترغيب[٦] ما ورد، فأراد صيرورتهم

---

١. «هـ»: متحيّرين.

٢. **كمال الدين** للصدوق، ٥٠٨؛ **علل الشرائع** ١ /٢٤٢؛ **الغيبة** للطوسي، ٢٢٦.

٣. في المصدر: لفوز.

٤. في المصدر: صناعته.

٥. «هـ»: بايصال.

٦. في المصدر: الترغيبات.

شهداء، ولن يصيروا شهيدًا[١] إلّا إذا قتلتم[٢] الكفّار، فلا بدّ أن يريد أن يقتلهم الكفّار، وذلك القتل كفر ومعصية، فثبت أنّه تعالى مريد للكفر والإيمان والطاعة والعصيان[٣]، كذا في تفسير النيشابوري.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه إن أراد باللازم في قوله من أراد شيئًا أراد ما هو من لوازمه، ما يمتنع تخلّفه عن الملزوم، فهب أنّ إرادة أحدهما مستلزم لإرادة الآخر؛ لكن لا نسلّم أنّ الشهادة بالنسبة إلى ثواب الشهداء من هذا القبيل؛ لجواز أن يحصل ثواب الشهادة بغيره من الأعمال الحسنة، كما ورد في الأحاديث الصحيحة، ولهذا ربّما يدعوا بعضهم لبعض ويقول: أعطاك الله ثواب الذين شهدوا مع رسول الله ﷺ، وإن أراد ما هو أعمّ من ذلك فلا يجدي نفعًا، كما لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ ...﴾ (١٤٤)]

قوله: إنكارًا لارتدادهم وانقلابهم على أعقابهم عن الدين، إلى آخره.

[ارتداد بعض الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ]

أقول: نعم لكنّ حديث الحوض على ما في البخاري ومسلم وغيرهما من الأُصول الستّة يدلّ دلالة صريحة على وقوع الارتداد عن بعضهم بعد وفاته عليه السلام، ويؤيّده الحديث المشهور في تمثيل حال هذه الأُمّة بحال بني إسرائيل، وأنّه يقع منهم كلّ ما وقع منهم، فتأمّل.

قوله: وقيل: الفاء للسببية والهمزة لإنكار أن يجعلوا خلوّ الرسل قبله سببًا لانقلابهم[٤] بعد وفاته، إلى آخره.

---

١. «هـ»: شهداء.

٢. في المصدر و«هـ»: قتلهم.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٢٦٩.

٤. «هـ» زيادة: على أعقابهم.

قائل هذا القول صاحب الكشّاف[١]، وتوضيحه أنّ الفاء في قوله: ﴿**أَفَإِيْن مَاتَ**﴾ يفيد تعليق الجملة الشرطية أعني مضمون الجزاء مع اعتبار التقيّد بالشرط بالجملة التي قبلها، وهي ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ**﴾ تعليقًا على وجه تسبّبها عن الجملة السابقة، وترتّبها عليها، وقوله: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ**﴾ صفة رسول فدخلت همزة الإنكار بين المسبّب والسبب لإعطاء مزيد الإنكار الذي يتضمّنه قوله: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ**﴾ إلى آخره، وذلك أنّ التركيب من باب القصر القلبي؛ لأنّه جعل المخاطبون بسبب ما صدر عنهم من النكوص على أعقابهم عند الإرجاف بقتل النبي ﷺ كأنّهم اعتقدوا أنّ محمّدًا عليه السلام ليس حكمه حكم سائر الرسل، وبيّن أنّ حكمه حكم من سبق من الأنبياء في أنّهم ماتوا وبقي أتباعهم متمسّكين بدينهم، ثابتين عليه، ثمّ عقّب الإنكار بقوله: ﴿**أَفَإِيْن مَاتَ**﴾ وأدخل الهمزة لمزيد ذلك الإنكار، يعني إذا علم أنّ أمره أمر الأنبياء المتقدّمين فلا ينبغي أن يجعلوا خلوّ الرسل قبله سببًا لانقلابهم على أعقابهم بعد هلاكه؛ بل سببًا لثباتهم في دينه؛ كما هو حكم سائر الأنبياء، فإن لم يجعل ذلك العلم سببًا للثبات فلا أقلّ من أن لا يجعل سببًا للانقلاب، ففي انقلابهم على أعقابهم تعكيس لموجب القضية المحقّقة التي هي كونه رسولًا يخلو كما خلت الرسل، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ...﴾ (١٥٥)]

قوله: يعني إنّ الذين انهزموا يوم أُحد إلى آخره.

[ما روي في الذين انهزموا يوم أُحد]

قال في مجمع البيان: ذكر أبو القاسم البلخي أنّه لم يبق مع النبي ﷺ يوم أُحد إلّا

١. انظر: **الكشّاف** ١/ ٤٤٦.

ثلاثة عشر نفسًا: خمسة من المهاجرين وثمانية من الأنصار، فأمّا المهاجرون فعلي وأبو بكر وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقّاص، وقد اختلف في الجميع إلّا في علي عليه السلام وطلحة، وقد روي عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: رأيتني أصعد في الجبل كأنّي أروِيّ[١]، ولم يرجع عثمان من الهزيمة إلّا بعد ثلاث، فقال النبي صلى الله عليه وآله: لقد ذهبت فيها عريضة[٢].

[قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ ...﴾ (١٥٩)]

قوله: والدلالة على أنّ لينه لهم ما كان إلّا برحمة من الله إلى آخره.

[احتجاج الأشاعرة والمعتزلة بالآية والقول الحقّ فيه]

احتجّت الأشاعرة بالآية في مسألة القضاء والقدر، وذلك أنّ حسن خلقه مع الخلق إنّما كان بسبب رحمة الله، وهي عند المعتزلة عامّة في جميع المكلّفين، فكلّ ما فعله مع محمّد صلى الله عليه وآله من الهداية والدعوة والبيان والإرشاد فقد فعل مثل[٣] ذلك مع فرعون وهامان وأبي جهل وأبي لهب، فلطف الله ورحمته مشترك بين أصفى الأصفياء وبين أشقى الأشقياء، فلا يكون اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادًا من رحمة الله، وهذا خلاف نصّ الآية، فإذن جميع أفعال العباد بقضاء الله وقدره، والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الألطاف، واستبعده الأشاعرة؛ لأنّ كلّ ما كان ممكنًا من الألطاف فقد فعله في حقّ كلّ من[٤] المكلّفين، والذي

---

١. في هامش «ع، هـ»: الأرويّ: الوعل [وفوق هذه الكلمة: مراد از «وعل» بزكوهى است «١٢»]، والأروية: الأنثى من الوعول وبه [في المصدر: بها] سمّيت المرأة، أروي: اسم امرأة أيضًا «١٢، **الصحاح** ٦/٢٣٦٣».

٢. **تفسير مجمع البيان** ٢/٤٢٣.

٣. «هـ»: ـ مثل.

٤. في المصدر: ـ من.

يستحقّه[١] المكلّف بناء على طاعته من مزيد الألطاف فذاك بالحقيقة كسب نفسه، ويجب عندهم إيصاله إليه، فلا يكون برحمة من الله[٢]، كذا في تفسير النيشابوري.

وأقول: استبعاد الأشاعرة لما ذكر إنّما نشأ عن بعدهم من مقاصد المعتزلة، فإنّ اللطف عندهم ينقسم إلى ما هو مقرّب وما هو محصّل، وما يجب عندهم فعله على الله في حقّ كلّ المكلّفين هو الأوّل دون الثاني، كما مرّ مفصّلًا، فتذكّر.

قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في حكمة أمر الله بقوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾]

قال الشيخ الطبرسي: يقال: شاورت فلانًا أي أظهرت في الرأي ما عندي وما عنده، وشرت الدابّة أشورها إذا امتحنتها، فعرفت هيئتها في سيرها، وشرت العسل وأشرته إذا أخذته من مواضع النحل، فمعنى قوله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾** استخرج آراءهم، واعلم ما عندهم.

واختلفوا في فائدة مشاورته إيّاهم مع استغنائه بالوحي عن تعرّف صواب الرأي من العباد على أقوال: أحدها أنّ ذلك على وجه التطييب لنفوسهم، والتآلف لهم، والرفع من أقدارهم؛ ليبيّن أنّهم ممّن يوثق بأقوالهم ويرجع إلى آرائهم عن قتادة والربيع وابن إسحاق.

وثانيها أنّ ذلك ليقتدي به أُمّته في المشاورة، ولا يروها نقيصة، كما مدحوا بأنّ أمرهم شورى بينهم، عن سفيان بن عُيينة.

وثالثها أنّ ذلك للآمرين لإجلال الصحابة وليقتدي به أُمّته في ذلك عن الحسن والضحّاك.

---

١. «هـ»: يستحقّ.

٢. **تفسير النيشابوري ٢/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤.**

ورابعًا أنّ ذلك ليمتحنهم بالمشاورة فيتميّز[١] الناصح من الغاشّ.

وخامسها أنّ ذلك في أُمور الدنيا، ومكائد الحرب، ولقاء العدوّ، وفي مثل[٢] ذلك يجوز أن يستعين بآرائهم، عن أبي علي الجبائي[٣]، انتهى.

وأقول: قد أشار المصنّف إلى الأقوال المذكورة سوى القول الرابع، سدًّا لباب احتمال أن يكون في أصحاب النبي صلى الله عليه وآله من هو منافق غاشّ، وله في عدم التعرّض لذلك مصالح ومآرب، لا يخفى على أُولي النهى، ولكنّه حقيق في هذا الإصلاح والمصلحة أن ينشد عليه شعر:

ولن يصلح العطّار ما أفسد الدهر[٤]

والحقّ أنّه صلى الله عليه وآله إنّما كان يشاورهم لما سوى المذكور في القول الخامس من الاستظهار برأيهم في أُمور الدنيا ومكائد الحرب، فإنّ النبي المؤيّد بالوحي والنفس القدسي الذي يتمكّن من مطالعة اللوح المحفوظ أعلى شأنًا من أن يحتاج إلى مشورة رعيته، سيّما من مضى منهم أكثر عمره في الكفر والجاهلية.

وبالجملة المشاورة لا يستلزم الاستظهار برأي أحد والعمل بذلك، ولهذا ورد في مشاورة النّساء: شاوروهنّ وخالفوهنّ[٥]، وفي صدر الآية ما يؤيّد القول الأوّل، حيث قال تعالى: **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ ٱللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللهِ إِنَّ ٱللهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾**[٦] فإنّه يدلّ على أنّ الضابط للمخاطبين فيها[٧]، والجامع لهم

---

١. في المصدر: ليتميّز.

٢. «هـ»: ـ مثل.

٣. **تفسير مجمع البيان** ٢ /٤٢٨.

٤. **التذكرة الحمدونية** ٩ /٣٨٦؛ **بلاغات النّساء** لابن طيفور، ١٠٠، والقائل أبو العاج الكلبي.

٥. **عوالي اللئالي** ١ /٢٨٩؛ **تفسير المحيط الأعظم** للسيّد حيدر الآملي ٤ /٢٩٦؛ **زبدة البيان**، ٣٣٤.

٦. آل عمران: ١٥٩.

٧. في هامش «ع»: أي في الآية «١٢».

على نبوّته لين جناحه وتلطّفه بهم دون حكم النبوّة وطاعة الرسالة، وإنّه لولا ذلك لما حصلت الأُلفة والمتابعة.

وقوله: ﴿**لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ دليل على نقصانهم، وأنّه لو كان كذلك لما صبروا على نبوّته ولا أقاموا على حكم رسالته.

وقوله: ﴿**فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾ دليل على أنّهم قد فعلوا ما لم يرتضه الله ولا رسوله منهم، وأنّ كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج إلى عفوه عنهم.

وقوله: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ**﴾ بيان لنقصهم وضعف دينهم وأنّهم من المؤلّفة الذين يحتاجون إلى التأليف، وقوله: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللهِ**﴾ ولم يقل: فإذا قالوا لك؛ دليل على أنّ اعتماده عليه السلام في مقام المشورة على ما ظهر له بالوحي والإلهام، لا على أقوال هؤلاء الأنام؛ بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الأحلام، ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لأن[1] يكون مدبّرًا ومشيرًا للرسول صلّى الله عليه وآله في الوقائع والأحكام[2].

واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله: أنّه لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطييبًا وإن عمل فقد ثبت المطلوب[3].

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا نختار الشقّ الأوّل، ونقول: إنّ الاستهزاء إنّما يحصل لو صرّح لهم بعدم عمله برأيهم وأمّا بدون ذلك فلا، وأيضًا الغالب عند تأمّل جمع كثير في استخراج أمر من الأُمور وترجيحه على ما عداه أنّه لا يوافق رأي بعضهم بعضًا، فجاز أن يكون رأي بعض الصحابة مؤدّيًا إلى ما علمه النبي صلّى الله عليه وآله بالوحي، ورأي

---

١. «م»: أن يكون.
٢. «هـ»: ـ والأحكام.
٣. لم يكن كتاب التلويح في متناول يدي.

آخرين مخالفًا له، فيظهر لهم النبي ﷺ اختيار الرأي الموافق للوحي، وليس في ذلك استهزاء وإلّا لزم أن يكون القرار في مقام المشورة على ما رآه البعض دون ما رآه البعض الآخر استهزاء لذلك البعض الآخر، وهذا لو قاله أحد لاستهزء به.

[ما أفاده الشيخ المفيد في حكمة أمر الله بالمشاورة]

وعندي أنّ أقوى الأقوال هو القول الرابع الذي أهمل المصنّف ذكره؛ إذ لا يتوجّه عليه اعتراض الفاضل التفتازاني ولا غيره ممّا يلتفت إليه المحصّل، وقد شيّد أركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه، حيث قال: إنّ الله تعالى أعلم نبيّه ﷺ أنّ في أُمّته من يبتغي له الغوائل ويتربّص به الدوائر[١] ويسرّ خلافه، ويبطن مقته، ويسعى في هدم أمره، ويناقضه[٢] في دينه، ولم يعرّفه أعيانهم[٣] ولا دلّه عليهم بأسمائهم، فقال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ وقال جلّ اسمه: ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾[٥] [وقال:] ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾[٦] وقال جلّت عظمته: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[٧] وقال عزّ قائلًا: ﴿وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾[٨] وقال جلّ ذكره: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى

---

١. «هـ»: بالدوائر.
٢. «م، هـ»: ينافقه.
٣. في المصدر: بأعيانهم.
٤. التوبة: ١٢٧.
٥. التوبة: ٩٦.
٦. التوبة: ٥٦.
٧. المنافقون: ٤.
٨. التوبة: ٥٤.

ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[١] ثمّ قال تبارك وتعالى بعد أن نبّأ عنهم في الجملة: ﴿**وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ...**﴾[٢] ثمّ أمرهم بمشورتهم ليتّصل[٣] بما يظهر منهم إلى علم باطنهم، فإنّ الناصح يبدو نصيحته في مشورته، والغاشّ المنافق يظهر ذلك في مقالته، فاستشارهم ﷺ لذلك، ولأنّ الله تعالى جعل مشورتهم الطريق له إلى معرفتهم.

ألا ترى أنّهم لمّا أشاروا ببدر عليه في الأسرى فصدرت مشورتهم عن نيّات مشوبة في نصيحتهم[٤] كشف الله تعالى له ذلك وذمّهم عليه وأبان عن إدغالهم فيه، فقال جلّ قائلًا: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[٥] فوجّه التوبيخ إليهم والتعنيف على رأيهم، وأبان لرسوله ﷺ عن حالهم، فنعلم[٦] أنّ المشورة لهم لم تكن للفقر إلى آرائهم، وإنّما كانت لما ذكرناه[٧].

هذا وأمّا ما روي عن النبي ﷺ من أنّه قال بزعمهم في يوم بدر: «لو نزل علينا عذاب ما نجا منه إلّا عمر» فهو من جملة موضوعاتهم كما بيّنه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة، حيث قال: لا أظنّ[٨] عند ذوي الفهم أجهل ولا أضلّ ولا أعمى قلبًا ممّن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم؛ إذ[٩] كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب، ونجاة ابن الخطّاب الذي يقول: لولا علي لهلك عمر، ولولا

---

١. النّساء: ١٤٢.
٢. محمّد: ٣٠.
٣. في المصدر: ليصل.
٤. في المصدر: نصيحته.
٥. الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨.
٦. في المصدر: فيعلم.
٧. **الفصول المختارة** للمفيد، ٣٢ ـ ٣٣.
٨. في المصدر: فما عند.
٩. «هـ»: إذا.

معاذ هلك عمر، فكيف يسلم من الهلكة من كان بزعمهم يهلك بالعذاب دونه، ومع هذا فمن قولهم المنكوس أنّ أبا بكر أفضل من عمر، فقد[١] أوجبوا هلاكه[٢] لو نزل العذاب ونجاة عمر، فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب أن يكون أفضل ممّن كان يهلك به، وهذا الخبر يوجب أنّ عمر أفضل من الرسول ومن أبي بكر وجميع الخلق، فلمّا كان أولياؤهما مخالفين له في تفضيل أبي بكر عليه كانوا قد صرّحوا بتكذيب علمائهم المتخرّصين[٣] لهم هذا الخبر وما يشاكله من أخبار الملحدين، ولا يبعّد الله إلّا من ظلم وقال بما لا يعلم[٤].

[دلالة الآية على اختصاص نبيّنا بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال]

ثمّ اعلم أنّ في هذه الآية دلالة على اختصاص نبيّنا صلّى الله عليه وآله بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومن عجيب أمره صلوات الله عليه وآله أنّه كان أجمع الناس لدواعي الترفّع، ثمّ كان أدناهم إلى التواضع، وذلك أنّه عليه السلام كان أشرف[٥] الناس نسبًا وأوفرهم حسبًا، وأسخاهم وأشجعهم وأذكاهم وأفصحهم، وهذه كلّها من دواعي الترفّع، ثمّ كان من تواضعه يرقّع[٦] الثوب، ويخصف النعل، ويركب الحمار، ويعلف الناضح[٧]، ويجيب دعوة المملوك، ويجلس بالأرض، ويأكل على الأرض، وكان يدعو إلى الله من غير زَبْر[٨] ولا كهر[٩] ولا زجر، ولقد أحسن من مدحه في قوله قوله:

---

١. في المصدر: وقد.
٢. في المصدر: إهلاكه.
٣. «هـ»: المتحرّصين.
٤. **الاستغاثة** ٢ / ٤٤.
٥. في المصدر: أوسط.
٦. «م»: إنّه كان يرقّع.
٧. في هامش «ع، هـ»: الناضح: البعير يستقى عليه «١٢، **الصحاح** ١ / ٤١١».
٨. في هامش «ع، هـ»: الزَبر: الزجر والمنع، يقال: زَبَرَه يزبُره بالضمّ زبرًا إذا انتهره «١٢، **الصحاح** ٢ / ٦٦٧».
٩. في هامش «ع، هـ»: قال الكسائي: كهره وقهره بمعنى «١٢، **الصحاح** ٢ / ٨١١».

فما حملت من ناقة فوق ظهرها أبرّ ولا في[١] ذمّة من محمد

وفي الآية أيضًا دلالة على ما يقوله أهل العدل في اللطف لأنّه سبحانه نبّه على أنّه لولا رحمته لم يقع اللين والتواضع، ولو لم يكن كذلك لما أجابوه، فبيّن أنّ الأُمور المُنفّرة منفية عنه وعن سائر الأنبياء، ومن يجري مجراهم في كونه حجّة على الخلق، وهذا يوجب تنزيههم عن الكبائر؛ لأنّ التنفير في ذلك أكثر[٢]، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ...﴾ (١٦٠)]

قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ ٱللهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾.

قال الشيخ الطبرسي ﵀: في الآية دليل على أنّ من غلبة أعداء الله تعالى من الباغين لم ينصره الله؛ لأنّه لو نصره لمّا غالبوه، وذلك بحسب ما في المعلوم من مصالح العباد، مع تعريض المؤمنين بمنازل[٣] الأبرار بالصبر على الجهاد، مع خوف القتل من حيث لم يجعل على أمان من غلبة الفجّار، وهذا إنّما هو في النصر بالغلبة، فأمّا النصر بالحجّة فإنّ الله تعالى نصر المؤمنين من حيث هداهم إلى طريق الحقّ، بما نصب لهم من الأدلّة الواضحة والبراهين الساطعة، وقال أبو القاسم البلخي: المؤمنون منصورون أبدًا، إن غلبوا فهم المنصورون بالغلبة، وإن غلبوا فهم المنصورن بالحجّة، ولا يجوز أن ينصر الله الكافر على وجه، وقال الجبائي: النصر بالغلبة ثواب لأنّه لا يجوز أن ينصر الله الظالمين من حيث إنّه لا يريد استعلاءهم بالظلم على غيرهم، وقال ابن الأخشيد: ليس بثواب[٤] كيف تصرّفت الحال لأنّ الله قد أمرنا أن ننصر الفئة المبغيّ عليها، وقد لا يكون مستحقّة للثواب؛ فأمّا الخذلان فلا خلاف أنّه عقاب، والخذلان هو الامتناع من المعونة على العدوّ[٥] في وقت الحاجة إليها؛ لأنّه

---

١. في المصدر: وأوفى.

٢. **مجمع البيان** ٢ /٤٢٨ ـ ٤٢٩.

٣. في المصدر: لمنازل.

٤. في المصدر: بصواب.

٥. في المصدر: عدوّ.

لو امتنع إنسان من معونة من يستغني عن معونته لم يكن خاذلًا[١].

[قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَاْتِ بِمَا ...﴾ (١٦١)]

قوله: والمراد منه إمّا براءة الرسول ﷺ [عمّا اتّهم به] إلى آخره.

الظاهر أنّه إشارة إلى وجه تخصيص النبي عليه السلام في الحكم المذكور بالذكر، مع أنّه لا يجوز أن يغلّ غيره من إمام وأمير للمسلمين[٢]، وقد يوجّه ذلك بوجهين آخرين: أحدهما أنّه لعظم خيانته وأنّها أعظم من خيانة غيره، وهذا كقوله: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ**﴾[٣] وإن كان اجتناب جميع الأرجاس واجبًا، والآخر أنّ النبي هو القائم بأمر الغنائم فإذا حرمت الخيانة عليه وهو صاحب الأمر، فحرمتها على غيره أولى وأجدر.

قوله: فيكون تسمية حرمان بعض المستحقّين غلو لا تغليظًا ومبالغة ثانية.

قيل: هذا مخالف لعادة لطف الله تعالى برسوله في التأديب ومخاطبته إيّاه باللطف؛ كما في قوله[٤]: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ**﴾[٥]، حيث بدأ فيه بالعفو، وأجاب عنه الطيّبي بأنّه جاء أغلظ من ذلك بناء على التهييج والالتهاب، نحو ﴿**لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**﴾[٦]، أو التعريض، نحو ﴿**فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ**﴾[٧]، وقال العلّامة الرازي: إنّما غلّظ هاهنا للتعريض بخلاف لِمَ أَذنت لهم فإنّ التعريض لا يتصوّر فيه لأنّ الإذن لا يتصوّر ضرورة من غير الرسول عليه السلام.

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٤٣٠.

٢. «م»: وأمير من المسلمين.

٣. الحجّ: ٣٠.

٤. «م»: تعالى.

٥. التّوبة: ٤٣.

٦. الزّمر: ٦٥.

٧. هود: ١٧ و١٠٩.

[قوله تعالى: ﴿ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ ٱللهِ وَٱللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (١٦٣)]

قوله: عالم بأعمالهم.

تبع في هذا التفسير الكشّاف[١]، وهو يدلّ على أنّ كونه تعالى بصيرًا، عين كونه عالمًا على ما ذهب إليه جماعة من أهل العلم، وقالوا: إنّه[٢] معنى كونه تعالى بصيرًا أنّه عالم بالمبصرات، وأمّا جمهور أهل السنّة فقد ذهبوا إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم، واستوضحوه بأنّا إذا علمنا شيئًا ثمّ أبصرناه فإنّا نجد بالبديهة فرقًا بين الحالتين، ونعلم بالضرورة أنّ الحالة الثانية يشتمل على أمر زايد مع حصول العلم فيها، فذلك الزايد هو الإبصار، وفيه ما فيه.

[قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمَّآ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ ...﴾ (١٦٥)]

قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ ٱللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

تمسّك المعتزلة بهذه الآية على أنّ للعبد اختيارًا في الفعل والترك وأنّه من عند نفسه، وعارضهم الأشاعرة بقوله ﴿ **إِنَّ ٱللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ فإنّ فعل العبد من جملة الأشياء فيكون الله قادرًا عليه، فلو وجد بإيجاد العبد امتنع الله[٣] أن يقدر عليه؛ إذ لا قدرة على إيجاد الموجود، والجواب أنّ قوله ﴿**إِنَّ ٱللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ عامّ مخصوص ضرورة أنّه تعالى غير قادر على خلق نفسه وإعدامه إلى غير ذلك، مع أنّه أجلّ الأشياء على أنّ تلك الكلّية يستقيم بالنظر إلى أنّ إقدار العباد وتمكينهم في الأفعال منه تعالى كما ذهب إليه المعتزلة، فتأمّل.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٧٦.

٢. «م، هـ»: إنّ.

٣. «م، هـ»: من الله.

[قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ فَبِإِذۡنِ ...﴾ (١٦٦)]

قوله: [﴿فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ فهو كائن بقضائه أو] وتخليته الكفّار سمّاها إذنًا؛ لأنّها من لوازمه.

هكذا عبارة الكشّاف[١] وهي مناسبة لمذهبه؛ لأنّهم على أنّ مثل هذا لا يكون بإرادة الله تعالى[٢]؛ لأنّ تغليب الكفّار على المؤمنين قبيح وهو لا يريد القبيح، والمناسب لأهل السنّة أن يقال: الإذن بمعنى الإرادة كما قيل، وبالجملة قد غفل المصنّف هاهنا أيضًا عن مذهبه، فأنطقه الله بالحقّ اعتبارًا لأُولي الأبصار.

[قوله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِ ...﴾ (١٧٠)]

قوله: والآية تدلّ على أنّ الإنسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك بذاته، إلى آخره.

وجه الدلالة: إنّا نرى جثث الشهداء مطروحة على الأرض لا تتصرّف[٣] ولا يرى فيها علامات الإحياء، فلولا أنّ الإنسان هي النفس المذكورة لما صَحّ مدلول الآية.

[اختلاف العلماء في حقيقة النفس الإنسانيّة]

ثمّ اعلم أنّهم اختلفوا في تحقيق حقيقة النفس الإنسانية على حسب الاحتمالات الممكنة فيها، من أنّه إمّا أن يكون جسمًا، أو جسمانيًا، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا، أو مركّبًا من هذه الأقسام، وإلى كلّ واحد منها ذهب فرقة من الناس.

أمّا القائلون بأنّه جسم فمذهب طوائف، ولهم في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة، ومذاهب المتكلّمين من ذلك مذهبان:

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٧٧.

٢. «ل، ع»: ـ تعالى.

٣. «م، هـ»: لا نتصرّف ولا نرى.

أحدهما قول مشايخ المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم وهو أنّه عبارة عن الهيكل المحسوس.

والثاني قول أكثر المحقّقين من المتكلّمين واختيار أبي الحسين البصري وهو أنّ في هذا البدن أجزاء أصلية باقية من أوّل العمر إلى آخره من غير أن يتطرّق إليها شيء من التغيرات بالزيادة والنقصان، وفيها أجزاء عارضة تبعية تزيد وتنقص، فالإنسان المشار إليه بأنّا هو عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية دون الفاضلة.

وأمّا القائلون بأنّه جسماني فمنهم من قال: هو عبارة عن الحياة، ومنهم من قال: عبارة عن التخطيط والشكل إلى غير ذلك.

وأمّا القائلون بأنّه ليس بجسم ولا جسماني فمنهم جمهور الفلاسفة ومنهم قدماء المعتزلة كمعمّر بن عبادة والشيخ المفيد من الإمامية ومن المتأخّرين الغزالي وأبي القاسم الراغب، وقد كتب أحمد الغزالي رسالة في إبطال مذهب أخيه محمّد أنّ النفس جوهر مجرّد[١]، ولكن قال فخر الدين الرازي في نهاية العقول:

وأمّا القول بالنفس المجرّد فلا يدفع[٢] أصلًا من أُصول الدين بل ربّما يؤيّده ويبيّن الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين[٣]، انتهى.

والظاهر أنّ مختار المصنّف أيضًا ذلك، وتحقيق الحقّ فيه موكول إلى محلّ آخر فتدبّر.

قوله: وما روى ابن[٤] عبّاس أنّه عليه السلام قال: أرواح الشهداء في أجواف طير خضر إلى آخره.

---

١. انظر: **شرح المقاصد** ٢ / ٢١١.
٢. في المصدر: فلا يرفع.
٣. انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني نقلًا عن نهاية العقول ٢ / ٢١١.
٤. «م»: عن ابن عبّاس.

[بحث في ما روي في روح المؤمن بعد قبضه]

قيل: أراد بقوله: أرواحهم في أجواف طير خضر، أنّ الروح الإنسانية المتميّزة المخصوصة بالإدراكات بعد مفارقتها البدن تهيأ لها طير أخضر، فينتقل إلى جوفه؛ ليعلف[١] ذلك الطير من ثمر الجنّة، فيجد الروح بواسطته[٢] لذّة الجنّة وروح البهجة والسرور، ولعلّ الروح يحصل لها تلك الهيئة إذا تشكّلت وتمثّلت بأمر الله طيرًا أخضر، كتمثل الملك بشرًا، انتهى.

وقال العلّامة الرازي: أقول: هذا لا يخالف ما ذكره محقّقوا المتكلّمين، من أنّ للإنسان جواهر منيرة في هذا البدن أو[٣] أجزاء أصلية، فلعلّ تلك الجواهر تودع في جوف طير.

وقال بعض[٤] من ذهب من علماء الإمامية إلى أنّ الإنسان هو النفس المجرّدة: إنّ الله تعالى يجعل لهم أجسامًا كأجسامهم في دار الدنيا، يتنعمون فيها دون أجسامهم التي في القبور، فإنّ النعيم والعذاب إنّما يصل عنده إلى النفس الذي هو الإنسان المكلّف عنده دون الجنّة، ويؤيّد ذلك ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في تهذيب الأحكام عن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسًا فقال: مايقول الناس في أرواح المؤمنين؟

قلت: يقولون: في حواصل طير[٥] خضر في قناديل تحت العرش، فقال أبو عبد الله: سبحان الله المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طير[٦] أخضر، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله صيّر روحه في قالب كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفهم[٧] بتلك الصورة التي كانت في الدنيا[٨].

---

١. «م»: ليعلّق.
٢. «م» زيادة: وبواسطة.
٣. «م، ل»: و.
٤. قاله في **تفسير مجمع البيان** ١ /٤٣٨.
٥. في المصدر: طيور.
٦. في المصدر: طائر.
٧. في المصدر: عرفوه.
٨. **تهذيب الأحكام** ١ /٤٦٦.

وعن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أرواح المؤمنين قال: في الجنّة على صور أبدانهم لو رأيتهم لقلت: فلان[١].

هذا كلام الصادق عليه السلام وقد علم منه ومن كلام الجمهور أنّ روح المؤمن بعد مفارقة عن البدن إمّا في الجنّة بالصورة التي كانت عليها في الدنيا وهو الحقّ، أو في جوف طير خضر تحت العرش، فباتّفاق الفريقين أرواح المؤمنين بعد الموت في أعلى علّيين، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ للروح تعلّقًا خاصًّا ببدنه، ولهذا التعلّق الشديد يحفظ النفوس القدسية أبدانهم عن[٢] الفساد، ولهذا بقيت محفوظة في أزمنة متطاولة كما روته الثقات.

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا ...﴾ (١٧٣)]

قوله: [﴿وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ ونعم الموكول إليه هو.

[بحث في معطوف ﴿وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ وأثره في معناه]

الظاهر إن ذكر هو لدفع ما استشكل هاهنا من عطف ﴿نِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ وهو إنشاء على جملة ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ وهو بظاهرها خبر، وحاصل الدفع أنّه معطوف على مجموع جملة ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ لكن نقدّر في المعطوف مبتدأ، أي وهو نعم الوكيل، ومعناه حينئذ وهو مقول في شأنه نعم الوكيل لما تقرّر من أنّ الخبر إذا كان جملة إنشائية فالحقّ تأويله بمقول[٣] في حقّه، فيكون جملة اسمية خبرية متعلّق خبرها جملة فعلية إنشائية، ولا شبهة في صحّة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة.

ولا يخفى أنّ تقدير هو في هذا المقام بلا قرينة بعيد[٤] جدًّا، فالأولى أن يقدّر في

---

١. **تهذيب الأحكام** ١/٤٦٦.
٢. «ل»: من.
٣. «م»: مقول.
٤. «ل، ع»: ـ بعيد.

المعطوف لفظ «قالوا» بقرينة ذكره سابقًا، أي: وقالوا: نعم الوكيل، فيكون من عطف جملة فعلية متعلّقها جملة إنشائية على جملة فعلية متعلّقها جملة اسمية، وقد يقال في حلّ الإشكال: إنّه يجوز أن يكون ﴿**نِعْمَ ٱلْوَكِيلُ**﴾ مع كونه إنشاء عطفًا على ﴿**حَسْبُنَا**﴾ مع كونه إخبارًا؛ إذ له محلّ من الإعراب، وقد جوّز عطف الإنشاء على جملة خبرية لها محلّ من الإعراب، ويجوز أن يكون الواو للحال، أو[1] الاستئناف إلى غير ذلك من التكلّفات، وأبلغها تكلّفًا وأبعدها عن الذوق السليم ما ذكره المحشّي الفاضل متبجّحًا به، حيث قال: والظاهر المشهود به عند الذوق السليم أنّ المحكيّ هو المشتمل على العطف، فتوجيه العطف أنّ قولهم: ﴿**حَسْبُنَا ٱللَّهُ**﴾ كناية عن قولهم اعتمدنا على الله، وقولهم: ﴿**نِعْمَ ٱلْوَكِيلُ**﴾ كناية عن وكّلنا أُمورنا إلى الله[2]، انتهى.

ووجه البعد والتكلّف ظاهر؛ إذ لو جاز أمثال هذه التأويلات والكنايات الخفية الشبيهة بالتعمية والألغاز من غير دليل وقرينة يدلّ عليها بإحدى الدلالات الثلاث لا نفتح باب تأويلات[3] الملاحدة والباطنية، ولعمري أنّ هذا التأويل لا يقصر[4] في البعد والخفاء عن تأويلهم لقول عمر: إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرّها عن المسلمين، حيث قالوا: إنّ ضمير شرّها راجع إلى الفتنة التي كاد يوجد[5] عند تلك البيعة، ولعلّ اضطرارهم إلى مثل هذه التأويلات والتكثير منها في الأُصول والفروع جعلها مألوفًا مأنوسًا لهم بحيث يدّعون شهادة الذوق السليم عليه، ويتّهمون وجدانهم بما هو يرى عن التوجّه إليه.

---

١. «م»: و.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٠٩.

٣. «م، هـ»: ـ تأويلات.

٤. «م»: لا يقتصر.

٥. «هـ»: توجد.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ ...﴾ (١٧٨)]

قوله: [﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ استئناف بما هو العلّة للحكم قبلها، و«ما» كافّة] واللام لام الإرادة.

[تحقيق في معنى «اللام» في ﴿نُمْلِي لَهُمْ﴾ وما قاله الأشاعرة والمعتزلة]

أي عند الأشاعرة بقرينة المقابلة مع قوله: **وعند المعتزلة لام العاقبة.**

قالت الأشاعرة: إنّ إطالة المدّة من فعل الله لا محالة، والآية دلّت على أنّها ليست بخير، ففيه دلالة على أنّه سبحانه فاعل الخير والشرّ، وأيضًا أنّه نصّ على أنّ الغرض من هذا[1] الإملاء أن يزدادوا إثمًا، فإذن الكفر والمعاصي بإرادة الله.

وأجابت المعتزلة عن الأوّل بأنّ المراد أنّ هذا الإملاء ليس خيرًا من موت الشهداء؛ إذ الآية من تتمّة قصّة أُحُد لا أنّه ليس بخير مطلقًا، وعن الثاني بأنّ ازدياد الإثم علّة للإملاء وليس كلّ علّة بغرض، كقولك: قعدت عن الغزو للعجز والفاقة، ومثله ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا﴾[2] وهم ما فعلوا ذلك للإضلال، ويقال: ما كانت موعظتي لك للزيادة في تماديك في الغيّ إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك، وهذين الجوابين مع وجاهتهما عند أهل الإنصاف مؤيّدان بالدليل العقلي الذي هو أصل الباب كما مرّ فتذكّر.

قوله: وعند المعتزلة لام العاقبة.

أي ليست للإرادة[3] حتّى يكون المعنى لإرادة زيادة إثمهم كما هو مذهب أهل السنّة؛ لأنّ إرادة زيادة إثمهم قبيح عند المعتزلة، وهو غير جائز على الله تعالى.

قال الشيخ الطبرسي: ولو كانت لام الإرادة لوجب أن يكون الكفّار مطيعين لله

---

١. «هـ»: هذه.

٢. إبراهيم: ٣٠.

٣. «ل»: الإرادة.

سبحانه من حيث فعلوا ما وافق إرادته، وذلك خلاف الإجماع[١].

[قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ ...﴾ (١٧٩)]

قوله: الخطاب لعامّة المخلصين والمنافقين في عصره والمعنى لا يترككم مختلطين لا يعرف مخلصكم من منافقكم حتّى يميّز المخلص[٢] **من المنافق بالوحي إلى نبيّه بأحوالكم، أو بالتكاليف الشاقّة** إلى آخره.

[من العلامات المميّزة بين المؤمن والمنافق محبّة أمير المؤمنين عليه السلام]

أقول: من جملة العلامات المميّزة بين المؤمن والمنافق محبّة أمير المؤمنين عليه السلام وعداوته، كما تواتر به الأخبار:

منها: ما رواه زر بن جبيش عن الجارود عن الحارث الهمداني أنّه قال: سمعت عليًا عليه السلام يقول على المنبر: «إنّه لعهد إليّ النبي الأُمّي أنّه لا يحبّك إلّا مؤمن ولا يبغضك إلّا منافق»[٣].

ومنها: أنّه قال عليه السلام: «قضاء قضاه الله تعالى على لسان النبي الأُمّي إنّه لا يحبّني إلّا مؤمن ولا يبغضني إلّا منافق وقد خاب من افترى»[٤].

ومنها: ما ذكره الشيخ ابن حجر المتأخّر في كتاب الصواعق المحرقة[٥] حيث قال: روى الترمذي عن أبي سعيد الخدري قال: كنّا نعرف المنافقين ببغضهم عليًا، وذكر الحديث المروي سابقًا عن الحارث الهمداني، وقال: أخرج مسلم عن علي رضي الله عنه

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٤٥٥.
٢. في المصدر: المنافق من المخلص.
٣. **الغارات** لإبراهيم بن محمّد الكوفي ٢/ ٥٢٠؛ **مناقب الإمام أمير المؤمنين** لمحمّد بن سليمان الكوفي ٢/ ٤٦٩.
٤. **الإرشاد** للمفيد ١/ ٤٠؛ **مسند أبي يعلى** ١/ ٢٤٧.
٥. «م، هـ»: له.

قال: «والذي خلق الحبّة وبرأ النسمة أنّه لعهد النبي الأُمّي إليّ أنّه لا يحبّني إلّا مؤمن ولا يبغضني إلّا منافق»[١].

أقول: ووجه ذلك أنّ أكثر من دخل في الإسلام من قريش وغيرهم إنّما دخلوا فيه من صولة سيف علي عليه السلام، فلا محالة كان يترشّح منهم بغضه عليه السلام، وبه يتّضح نفاقهم في الدين، ويدلّ على كثرة المنافقين المبغضين الحاسدين من الصحابة وغيرهم لعلي عليه السلام ما ذكره الشيخ المذكور في كتابه، حيث قال: وأخرج السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن أحمد بن حنبل[٢] قال: سألت أبي عن علي ومعاوية، فقال: اعلم أنّ عليًا كان كثير الأعداء ففتّش له أعداءه شيئًا، فلم يجدوا فجاؤوا إلى رجل قد حاربه وقاتله فأطروه كيادًا[٣] منهم له[٤].

ويؤيّد ذلك ما ذكره ابن أعثم الكوفي في كتاب الفتوح من أنّه كان مع علي عليه السلام من قريش خمسة رجال وهم: محمّد بن أبي بكر، ومحمّد بن أبي حذيفة بن عتبة ابن أُخت معاوية، وجعدة بن هبيرة المخزومي بنت أُخت أمير المؤمنين عليه السلام، وأبو الربيع بن أبي العاص بن ربيعة الذي كان أبوه صهر النبي صلى الله عليه وآله وسلف أمير المؤمنين عليه السلام، وهاشم بن عتبة بن أبي وقّاص رضي الله تعالى عنهم، وكان مع معاوية ثلاثة عشر قبيلة من قريش مع نسائهم وذراريهم[٥]، ولعلم النبي صلى الله عليه وآله بعداوة القوم لعلي عليه السلام قال في ما روي في المشكاة وفي الصواعق وغيرهما من كتب أهل السنّة في جملة حديث مشهور بينهم: وإن تؤمروا عليًا ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديًا مهديًا يأخذ بكم الصراط المستقيم[٦].

وكذا يؤيّده ما رواه الشيخ المذكور عن أبي المغازلي الشافعي حيث قال: وأخرج

---

١. **الصواعق المحرقة**، ١٢٢.

٢. كذا في المصدر، وفي النسخ: خليل.

٣. في المصدر: كيدًا.

٤. **الصواعق المحرقة**، ١٢٧.

٥. انظر: **الصوارم المهرقة** نقلًا عن **الفتوح**، ٧٤.

٦. **الصواعق المحرقة**، ٤٦؛ **مسند أحمد** ١/١٠٩؛ **مجمع الزوائد** ٥/١٧٦؛ **شواهد التنزيل** ١/٨٢.

أبو الحسن المغازلي عن الباقر ﵇ أنّه قال: نحن والله الناس في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَيٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[١]، وكذا ما رواه من كراهة قريش لقاء بني هاشم، حيث قال: وصحّ أنّ العبّاس شكى إلى رسول الله ﷺ ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقاءهم فغضب ﷺ غضبًا شديدًا حتّى أحمرّوجهه ودرّ عرق بين عينيه وقال: والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتّى يحبّكم لله ورسوله، في رواية صحيحة أيضًا عنده ما بال أقوام يحدّثون[٢] فإذا رأوا الرجل من أهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الإيمان حتّى يحبّهم لله ولقرابتهم منّي[٣]، انتهى.

وروى في ذلك الكتاب أيضًا أنّ بني تيم وبني عدي كان بينهم شيء في الجاهلية فلمّا أسلم هؤلاء القوم تحابّوا[٤]، انتهى.

وأقول: فلمّا ارتحل النبي ﷺ صاروا إلى العصبية الجاهلية كما لا يخفى، والفكر في ذلك طويل فتفكّر لعلّك تهتدي إلى سواء السبيل.

[قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ ...﴾ (١٨١)]

قوله تعالى: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟﴾.

[ما قاله المعتزلة والأشاعرة في الآية والقول الحقّ فيه]

اعلم أنّ الله سبحانه لم يجبهم عمّا قالوا من الشبهة، أمّا على قواعد أهل السنّة فبأن يقول: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، فلا يبعد أن يأمر عبيده ببذل الأموال مع كونه أغنى الأغنياء.

---

١. النّساء: ٥٤؛ **الكافي** ١/ ٢٠٦؛ **بصائر الدرجات**، ٥٦.

٢. في المصدر: يتحدّثون.

٣. **الصواعق المحرقة**، ١٧٢.

٤. **الصواعق المحرقة**، ٥٤.

وأمّا على قوانين المعتزلة فبأنّ في هذا التكليف فوائد منها إزالة حبّ المال عن القلب، ومنها التوسّل إلى الثواب المخلّد، ومنها تسخير البعض للبعض، فبذلك يرتبط أُمور التمدّن، وينتظم أحوال صلاح المعاش والمعاد، وإنّما لم يجب لكثرة ورودها في القرآن ﴿**لَنْ تَنَالُوا ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾[١]، ﴿**مَنْ ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً**﴾[٢] ﴿**وَمَا تُنْفِقُوا**[٣] **مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ**﴾[٤].

ولأنّ وجوب الوجود عبارة عن الغنى المطلق حتّى لا يحتاج في ذاته ولا في شيء من صفاته ولا بجهة من جهاته إلى ما سوى ذاته، فمن اعترف بوجوب[٥] وجوده ثمّ شكّ في كمال غناه وجوده فقد عاد بالنقض على موضوعه فلا يستحقّ الجواب عند أُولي الألباب، وإنّما يستأهل صنوفًا من العقاب وضروبًا من العذاب، فلهذا قال على جهة الوعيد: ﴿**سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا**﴾ في صحائف الحفظ، وفي التفسير الكبير: سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتّى يبقى على لسان[٦] الأُمّة[٧] إلى يوم القيامة[٨].

قوله: أو سنحفظه في علمنا إلى آخره.

قيل: لا يخفى أنّ كلّ شيء محفوظ في علم الله تعالى أزلًا وأبدًا، فالأولى أن يقال: هو كناية عن إعداد العذاب لهم، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ على القول بكون علمه تعالى حضوريًا وعين المعلوم يكون زمانيًا، أي واقعًا في الزمان كما ذكره بعض الأعلام في حاشيته على إلهيّات شرح التجريد؛ لكون كلّ معلوم حادثًا في وقت معيّن، وحضوره في ذلك الوقت حادث

---

١. آل عمران: ٩٢.
٢. البقرة: ٢٤٥.
٣. في النسخ: وما تفعلوا.
٤. البقرة: ٢٧٢.
٥. «ه»: لوجوب.
٦. في المصدر: حتّى يعلم الخلق.
٧. «ه»: الآية.
٨. **تفسير الرازي** ٩/ ١١٨.

مختصّ[١] بجزء معيّن من الزمان، وما لا اختصاص له بالزمان أصلًا هو العلم المتقدّم على الإيجاد الذي هو عين الذات، وهو العلم الإجمالي، وعلى هذا يستقيم ما ذكره المصنّف، كما لا يخفى.

قوله: ولذلك نظّمه مع قتل الأنبياء.

وإلّا فاليهود الذي وصفوا بقتل الأنبياء لم يتولّوا ذلك وإنّما ذمّوا بذلك؛ لأنّهم رضوا بما فعله آباءهم، فهم بمنزلة من تولّاه في عظيم الجرم[٢]، ففي الآية دلالة على أنّ الرضا بفعل القبيح يجري مجراه في عظيم الجرم، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيكُمْ وَاَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ ...﴾ (١٨٢)]

قوله: [﴿بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيكُمْ﴾ من قتل الأنبياء وقولهم هذا وسائر معصيتهم] عبّر بالأيدي عن الأنفس لأنّ أكثر أعمالها بهنّ.

ولأنّ العادة قد جرت بإضافة الأفعال التي يلابسها الإنسان إلى اليد وإن اكتسبها بجارحة أُخرى، فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم، ولأنّ ذكر اليد ممّا يحقّق[٣] ويؤكّد إضافة الفعل إلى فاعله، كما ورد في المثل: يداك أوكتا وفوك نفخ، يعني يداك لا يدا غيرك، وفوك لا فو سواك، يعني أنت فعلت بآلتك لاستحالة أن يفعل أحد بجارحتك، ففي الآية دلالة صريحة على بطلان قول المجبّرة، وذلك لما ذكرنا من أنّ مفادّ هذه العبارة إثبات الفعل لأحد ونفيه عن غيره، ففيه إضافة الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه فتوجّه، وأيضًا يدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه من أنّه سبحانه يعذّب

---

١. «ع» كرّر: حادث مختصّ.

٢. في هامش «ع، م، ه»: قال النيشابوري: ثمّ عطف عليه قتلهم الأنبياء؛ ليدلّ على أنّهم كما لم يقدروا [في المصدر: لو يقدّروا] الله حقّ قدره حتّى نسبوا إليه ما نسبوا، فكذلك لم يقضوا حقوق الأنبياء، ففعلوا لهم [في المصدر: بهم] ما فعلوا «١٢، منه رحمه الله» [انظر: **تفسير النيشابوري** ٢ / ٣٢٠].

٣. «ل»: يتحقّق.

الأطفال من غير جرم سلف منهم؛ لأنّه يدلّ على أنّه لو وقع العقاب من غير جرم سلف من العبد لكان ظلمًا، فتأمّل.

قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّامٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾.

قيل: إنّ الظلّام صيغة مبالغة، فقد نفى الظلم الكثير عن نفسه، وذلك يوهم ثبوت أصل[١] الظلم له[٢]، وأجاب القاضي عبد الجبّار بأنّ العذاب الذي يوعد بأن يفعل[٣] بهم لو كان ظلمًا لكان عظيمًا، فنفاه [على] حدّ عظمه لو كان ثابتًا[٤]، وإلّا عذّب أن يقال: إنّه تعالى أراد نفي أصل الظلم عنه ولكن القليل من الظلم بالنسبة إلى رحمته الذاتية كثير، فلذا عبّر عنه بلفظ الكثرة والمبالغة، والله تعالى أعلم.

قوله: من حيث أنّ نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي إثابة المحسن إلى آخره.

فيه أنّه تعالى عند أهل السنّة يفعل في ملكه كيف يشاء بأن يعاقب المطيع ويثيب العاصي، ولا يكون ظالمًا بذلك، فنفي الظلم عنه لا يقتضي ما ذكره المصنّف.

[قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ...﴾ (١٩٠)]

قوله: كتغير الليل والنهار.

فإنّ كلًّا منهما تارة باردة وتارة حارة، وتارة قصيرة وتارة طويلة، ولها تغيرات أُخرى بحسب الخواص والآثار.

[قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ ...﴾ (١٩١)]

[ما أفاده الزمخشري والتفتازاني وغيرهما من الآية في أعمال العباد]

قال صاحب الكشّاف: هذا تعليم من الله كيف يدعى وكيف يبتهل إليه ويتضرّع، وتكرير ربّنا من باب الابتهال وإعلام بما يوجب حسن الإجابة، وحسن الإثابة من

---

١. في هامش «ع»: أقلّ.
٢. «م»: ـ له.
٣. في المصدر: يفعله.
٤. انظر: **تفسير الرازي** ٩ / ١٢٠.

احتمال المشاقّ في دين الله، والصبر على صعوبة تكاليفه، وقطع لأطماع الكسالي المتمنّين عليه وتسجيل على من لا يرى الثواب موصولاً إليه بالعمل بالجهل والغباوة[١].

قال الفاضل التفتازاني في حاشيته: يعني أنّ قوله تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ**﴾ إلى قوله ﴿**حُسْنُ ٱلثَّوَابِ**﴾. تعليم لكيفية الدعاء والابتهال وإعلام بأسباب الإجابة والإثابة، وقطع الطمع من يتمنّى الثواب بدون العمل، وتسجيل عليه بأنّه جاهل غبي، أمّا التعليم في[٢] النداء بلفظ ينبئ عن أنّه الربّ ونحن المربوبون، مع هضم النفس والاستبعاد عن مظانّ الزلفى، والاقتران بالأعمال البدنية والقلبية، والاعتراف بكون مصنوعاته مشتملة على الحكمة الكاملة، والدلالة على وجوب الطاعة واجتناب المعصية، وكون الصانع منزّهًا من النقائص[٣]، وإظهار الخوف من جلال عظمته، وغناه، وأنّه لا ناصر سواه.

وأمّا الإعلام[٤]، ففي ترتيب الاستجابة على إيمانهم وذكر أعمالهم وأفكارهم واستنفارهم عن المعاصي ثمّ تعليل الاستجابة بأن الله تعالى لا يضيع عمل العاملين، وأنّ المهاجرة عن الاوطان وتحمّل مشاقّ التكاليف والجهاد في الدين سبب لإدخال الجنّة وحسن الإثابة.

وأمّا القطع والتسجيل، ففي ضمن ذلك ولقد أحسن في التنبيه بهذه الدلالات لكنّه

---

١. **الكشّاف** ١/٤٩٠.
٢. «هـ»: ففي.
٣. «ل»: النقائض.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال العلّامة الرازي: والمراد بقوله: وإعلام بما يوجب حسن الإجابة، قوله ﴿**فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ**﴾ الآية، أراد أنّه ضمّ الابتهال فذكر الأعمال ليؤذن بأنّ الإجابة إنّما [«هـ»: كان] بسبب أنّهم أتوا بتلك الأعمال السنية، وفيه إشارة إلى أنّ لام التعليل في قوله تعالى ﴿**أَنِّى لَآ أُضِيعُ**﴾ مقدّرة ورافع الدعاء هو العمل الصالح «١٢، منه ﷺ».

غفل أو تغافل عمّا تحتها من الإشارات، حيث رتّب[١] سؤال الوقاية من العذاب على الأذكار والأعمال والأفكار، وسؤال الثواب والنجاة على وعده، وصرّح بإسناد[٢] إدخال الجنّة إلى ذاته[٣] وكرّر أنّ الثواب من عنده.

أفليس في ذلك إشارة خفيّة إلى أنّ الأعمال وسائل عادية لا أسباب حقيقة[٤]، وأنّ له أن يعذّب مع الأعمال ويثيب مع الإخلال؛ إذ الكلّ من عنده، والفضل بيده، فلا ينبغي أن يقضي الرجاء إلى آمن من نقمته، ولا الخوف إلى يائس من رحمته؛ بل يخشى مع الطاعة عقابه فوق ما يرجى من المعصية ثوابه، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلظهور أنّ هذا الفاضل إنّما فهم تلك الإشارة الخفيّة بمعونة ما نشأ فيه، وملأ من[٥] قلبه تقليدًا لشيخ مذهبه من أنّ الأعمال وسائل عادية، وإلّا فلا أظنّ أنّ المحصّل الخالي عن تلك الشبهة والتقليد إذا جرّد النظر إلى منطوق الآية ومفهومها يبادر إلى اتّهام فهمه، بدعوى فهمه من الآية أنّ الأعمال وسائل وأسباب عادية.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ قوله: إذ الكلّ من عنده، يفيد أنّ العبد وما يصدر عنه من الأعمال إنّما هو يخلقه تعالى، فلا وجه لنسبة الإيجاب إليه تعالى في ذلك؛ لأنّ الكلّ إذا كان منه وملكًا له فله التصرّف فيه كيف يشاء، وفيه أنّا لو سلّمنا الكلّية المذكورة نقول: لكنّه تعالى لمّا تصرّف في تكليفنا بهذا الوجه فقد تعلّق مشيّته بصدوره بهذا الوجه، فكان هذا واجب الصدور عنه بإرادته، ولا نعني بوجوبه عليه تعالى إلّا هذا؛ إذ ترك مقتضى الحكمة المتعلّقة بصدور الفعل الذي هو الداعي عليه من القبائح، وهو أشنع عليه تعالى من غيره، على أنّه قد سبق منّا في بيان استحالة انعكاس هاتين القضيتين

---

١. «ل»: ـ حيث رتّب.
٢. «م»: بإسناده.
٣. في هامش «ع»: حيث قال: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ ٱلنَّارَ﴾ الآية «١٢».
٤. «ل»: حقيقية.
٥. «م»: منه، وفي «ل»: ملازمة.

كلام ليس فوقه كلام، فتذكّر وكن على بصيرة.

وأمّا ما ذكره من أنّ الفضل[١] بيد الله تعالى؛ فلا يدلّ على أن لا يجب[٢] عليه شيء؛ نظرًا إلى عدله وحكمته، كيف وقد دلّ على الوجوب قوله تعالى: ﴿**كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ**﴾[٣] إلى غير ذلك ممّا مرّ مرارًا.

وأمّا ما استدلّ به العلّامة الدواني في شرحه للعقائد على ذلك بأنّ ما يصدر من العبد من الطاعات لا تفي بشكر أقلّ قليل من نعمه فكيف يستحقّ عوضًا عليه؛ فمردود بأنّ هذا إنّما يكون كذلك لو صحّ أنّ التكاليف الشرعية بإزاء نعمه تعالى لكن التالي باطل فكذا مقدّمه، أمّا الملازمة فلتوقّف صحّة ما ذكره على هذه الصحّة، وأمّا بطلان التالي فلاستلزامه كونه تعالى مثابًا أو ذا عوض في فعله تعالى وهو تعالى منزّه عن ذلك، وعن[٤] أن ينعم ليأخذ بها عوضًا، كيف لا والعقل حاكم بقبح التكليف لذلك، وبأنّ العوض يخرج النعمة عن كونها نعمة بسبب وقوع العمل في مقابلتها تأمّل.

ثمّ لايخفى أنّ تعويل القوم في هذه المسألة على رواية رووها عن أبي هريرة المعلوم حاله، وهي أنّه قال النبي ﷺ: ما من أحد يدخله عمله الجنّة وينجيه من النار؟ قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلّا أن يتغمّدني الله برحمة منه وفضل، يقولها ثلاثًا، فاستدلوا من هذا على أنّ الله تعالى يتفضّل بالثواب وأنّه غير مستحقّ عليه كما ذهب إليه المعتزلة والإمامية.

[ما أفاده السيّد المرتضى في المقام وتتميمه]

وأجاب عنه السيّد السند الشريف المرتضى علم الهدى ﷺ في كتاب الغرر: بأنّ

---

١. «ل»: الفعل.
٢. «ل»: لا يجاب.
٣. الأنعام: ١٢.
٤. «م»: من.

فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلّفين[١] إلى الله تعالى وحاجتهم إلى ألطافه وتوفيقاته ومعوناته وأنّ العبد لو أحوج[٢] إلى نفسه وقطع الله [تعالى] مواد المعونة واللطف عنه لم يدخل بعمله الجنّة، ولا نجا من النار، فكأنّه عليه السلام أراد أنّ أحدًا لا يدخل [الجنّة] بعمله الذي لم يعنه الله تعالى عليه ولا لطف له فيه، ولا أرشده[٣] [إليه] وهذا هو الحقّ الذي لا شبهة فيه.

فأمّا الثواب فما نأبى القول بأنّه تفضّل بمعنى أنّ الله تعالى تفضّل بسببه الذي هو التكليف ولهذا نقول: إنّه لا يجب على الله شيء ابتداء وإنّما يجب على ما أوجبه على نفسه، فالثواب كأنّه ممّا أوجبه على نفسه بالتكليف وكذلك التمكين والألطاف وكلّ ما يوجبه ويجلبه التكليف، ولولا إيجابه له على نفسه بالتكليف لما وجب.

فإن قيل: قد سمّى الرسول صلى الله عليه وآله ما يفعل به[٤] تفضّلًا، فقال: إلّا أن يتغمّدني الله برحمته وفضله.

قلنا: هذا يطابق ما ذكرناه؛ لأنّ الرحمة النعمة والثواب نعمة، وهو فضل[٥] وتفضّل من الوجه الذي ذكرناه، وإن حملنا قوله عليه السلام برحمة منه وفضل على ما يفعل به من الألطاف والمعونات؛ فهي أيضًا فضل وتفضّل؛ لأنّ سببهما[٦] غير واجب[٧]، انتهى كلام السيّد قدس سره.

ولا يبعد أن يقال: المراد من العمل في الحديث بعض الأعمال الحسنة التي يتّكؤون ويعتمدون عليها، ويرجون أن يدرؤوا بها، وبال البعض الآخر من الأعمال القبيحة كالقتل والغارة والكذب وغيرها، ويؤيّد هذا قوله عليه السلام: إلّا أن يتغمّدني الله

---

١. «هـ»: المتكلّفين.
٢. في المصدر: أخرج.
٣. «م»: رشد.
٤. «ل»: ما يفصل.
٥. المصدر: ـ فضل.
٦. في المصدر: سببها.
٧. **الأمالي** للشريف المرتضى ٢ / ٢٠ ـ ٢١.

برحمة منه وفضل[١]، فإنّ المراد بالتغمّد ستر الذنوب، وبهذا يظهر أنّ مدلول الحديث بيان حال المؤمن الذي يجمع بين فعل الطاعات، والإتيان بالذنوب والسيّئات؛ كما قررناه، فتأمّل.

قوله: وقيل: معناه يصلّون [على الهيئات الثلاث حسب طاقتهم] إلى آخره.

رواه علي بن إبراهيم ﷺ في تفسيره أيضًا[٢]، ولا تنافي بين التفسيرين فإنّه غير ممتنع وصفهم بالذكر في هذه الأحوال وهم في الصلاة.

قوله: فهو حجّة للشافعي في أنّ المريض [يصلّي مضطجعًا على جنبه الأيمن] إلى آخره.

وهو موافق لمذهب الإمامية ولكن في بعض رواياتهم الترتيب بين الجنبين واليمين ثمّ اليسار.

قوله: [﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾] استدلالًا واعتبارًا.

والحاصل أنّ كمال العقل والبصيرة التفكّر في خلقهما للاستدلال من جهة اختراع هذه الأجرام وإبداع أوضاعها، وما دبّر فيها ممّا يتحيّر فيه العقول عن إدراك بعض عجائبهما[٣]، كما يظهر بالتأمّل على عظم شأن الصانع، وكبرياء سلطانه، وصفاته الثبوتية والسلبية، وكمال قدرته التي يعجز عن تخيّله العقل، فيتحقّق أنّ ليس لها صانعًا إلّا الله الذي لا إله إلّا هو، لا يشبه شيئًا، ولا يقدرون القادرون قدره.

قوله: وهذا دليل واضح على شرف علم الأُصول إلى آخره.

بل على شرف علم الهيئة أيضًا، ووجه الدلالة على شرفهما أنّه جعل التفكّر في ذلك كذكر الله، ومن لوازم العقل وشرطه على الظاهر، ولهذا روي في أخبار الخاصّة

---

١. **مسند أحمد** ٢/ ٤٥٢ و ٤٦٦ و ٤٦٩؛ **صحيح ابن حبّان** ٢/ ٦٠.

٢. **تفسير القمي** ١/ ١٢٩.

٣. «م»: عجائبها.

والعامّة ما يفيد ذلك مثل ما روي عنه صلى الله عليه وآله: «أنّه لا عبادة كالتفكّر»[١]، ولأنّ ذلك مفيد للعلم بذاته تعالى، ومعلوم أنّ العلم بذاته تعالى أشرف من سائر العلوم والأعمال[٢].

قوله: بل خلقته لحكمة عظيمة إلى آخره.

[أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض الراجعة إلى العباد]

فيمكن أن يستدلّ بالآية[٣] على أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض الراجعة إلى العباد، فلا يجب عود الغرض من الفعل إلى فاعله وهو ظاهر، وعلى أنّ الباطل والعبث محال عليه تعالى، وأنّه مذموم وقبيح، وأنّه منزّه عنه، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿**سُبْحَانَكَ**﴾ أي نزّهك من العبث والباطل للإخلال بالنظر فيه إلى آخره.

هذا إشارة إلى وجه نظم قوله: ﴿**فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ**﴾ مع ما قبله، وتوضيحه أنّ الحكمة في خلق السماوات والأرض أن يجعلها مساكن للمكلّفين[٤]، وأدلّة لهم

---

١. **المحاسن** للبرقي ١ /١٧؛ **الكافي** ٨ /٢٠؛ **التوحيد** للصدوق، ٣٧٦.

٢. **زبدة البيان** للأردبيلي، ١٣٩.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الفاضل النيشابوري: قالت المعتزلة: فيه دليل على أنّ كلّ ما يفعل الله تعالى فهو إنّما يفعله لغرض الإحسان إلى العبد، ولأجل حكمة وغاية، وقالت الأشاعرة: الدليل الدال على أنّ أحد طرفي الممكن يترجّح إلّا لمرجّح [في المصدر: بمرجّح] عام، وذلك المرجّح لا بدّ أن ينتهي إلى الله، فإذن الخير والشرّ والأفعال كلّها بقضاء الله وقدره، فلا يمكن أن يُعلّل أفعال الله بمصالح العباد؛ بل له أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، ثمّ قال: والإنصاف أنّ وجود الوسائط لا ينافي استناد الكلّ إلى مسبّب الأسباب، وأنّ كون أفعال الله تعالى مستتبعة بمصالح [«هـ»: لمصالح] العباد لا ينافي جريان الأُمور كلّها بقضائه وقدره، تأمّل «١٢، منه رحمه الله» [**تفسير النيشابوري** ٢ /٣٣٠ ـ ٣٣١].

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: في هذه الآية دلالة على أنّ الكفر والضلال [«م»: والضلالة] والقبائح ليست خلقًا لله تعالى؛ لأنّ هذه الأشياء كلّها باطلة بلا خلاف، وقد

⇦

على معرفته ووجوب طاعته واجتناب معصيته، فمن أخلّ بالنظر في معرفة ذلك وعصى ولم يطع كان جزاءه النار.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ ...﴾ (١٩٢)]

قوله: [﴿اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ﴾ وفيه إشعار بأنّ العذاب الروحاني أفظع.

لأنّه بيّن سبب الاستعاذة بالأجزاء الذي هو التخجيل وهو أمر نفساني، فافهم.

قوله: [﴿لِلظَّالِمِينَ مِنْ اَنْصَارٍ﴾ ...] ولا يلزم من نفي النصرة نفي الشفاعة إلى آخره.

[عدم الملازمة بين نفي النصرة ونفي الشفاعة]

توضيحه أنّ معنى الآية أنّه ليس لهم من يدفع عنهم عذاب الله تعالى على وجه المبالغة والقهر؛ لأنّ الناصر هو الذي يدفع عن المنصور على وجه القهر، ولا ينافي ذلك ما صحّ من شفاعة النبي ﷺ وغيره من الأنبياء والأولياء لأهل الكبائر؛ لأنّ الشفاعة هي على سبيل المسألة والخضوع والتضرّع إلى الله تعالى، وليس من النصرة في شيء.

[قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ اِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْاِيمَانِ اَنْ ...﴾ (١٩٣)]

قوله: [﴿اَنْ ٰامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَـاٰمَنَّا﴾] أي آمنوا أو[1] بأن آمنوا إلى آخره.

⇦ نفى الله سبحانه ذلك لحكايته عن أُولي الألباب الذين رضي أقوالهم بأنّه لا باطل فيما خلقه سبحانه، فيجب بذلك القطع على أنّ القبائح كلّها غير مضافة إليه سبحانه، ومنفية عنه، تعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا «١٢، منه رحمه الله» [**تفسير مجمع البيان** ٢ /٤٧٢].

١. المصدر: ـ آمنوا أو.

[بحث في إعراب ﴿أَنْ﴾ ومعناه]

اعلم أنّ صاحب الكشّاف جوّز أن يكون «أن» هاهنا مفسّرة بمعنى أي؛ لأنّ في النداء معنى القول، و«أن» يكون مصدرية، على خذف الباء، أي ينادي للإيمان بأن آمنوا، وحذف حرف الجرّ من «أن» المصدرية، قياس مستمرّ، ولعلّ المصنّف لم يذكر الأوّل لاستبعاده تضمّن النداء لمعنى[1] القول.

وأمّا الاحتمال الثاني فلا إشكال فيه؛ لأنّ دخول «أن» المصدرية على فعل الأمر مذهب سيبويه وأبي علي وصاحب الكشّاف، وكفى بهم بل بكلّ واحد منهم حجّة في ذلك، نعم قد استشكل بعض الأفاضل هذا الاحتمال بأنّك إذا جعلت «أن» مصدرية يصير التقدير هكذا: ينادي للإيمان بالإيمان، ثمّ قال: والوجه أن نقول: الباء متعلّق بمحذوف[2] أي ينادي للإيمان متلبّسًا بالإيمان أو متلبّسًا بطلبه؛ لأنّ «أن» إذا دخل في الأمر جعله بمعنى المصدر الذي فيه معنى الطلب، كما ذكره النحاة؛ لأنّ الحروف المصدرية دلالتها مع الماضي على معنى المضي، ومع المضارع على معنى الحاضر أو المستقبل، ويقرّب منه ما قيل: إن لم يكن لفعل[3] «ما» و«أن» المصدريتين مصدر قدّر كقوله: وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم، فيقدّر بالتوقّع أي توقّع قرب أجلهم، وجواب الإشكال أنّ «أن» مخفّفة من الثقيلة، تمّ كلام ذلك الفاضل.

وأورد عليه العلّامة التفتازاني في حواشيه بأن فيما قاله نظر؛ لأنّ «أن» لو كانت مخفّفة من الثقيلة لوجب أن يعوّض عمّا ذهب منها أحد الحروف الأربعة، أعني حرف النفي وحرف التحقيق وحرفي الاستقبال؛ ليكون فرقًا بينها وبين «أن» المصدرية؛ لأنّ ذلك شرط «أن» المخفّفة.

---

١. «م، هـ»: بمعنى.

٢. «م، هـ»: لمحذوف.

٣. «هـ»: بفعل.

اللّهمّ إلّا «أن» يدخل على الجملة الاسمية أو على فعل غير متصرّف، فإنّ ذلك ليس بلازم؛ لأنّ «أن» المصدرية لا يتصوّر حينئذ، ولأنّ الإشكال لا يرتفع عن[١] كلام المصنّف على ما قاله؛ لأنّه جعلها مصدرية، فإذا جعلناها مخفّفة كان ذلك مخالفًا لما قاله، وأمّا لفظ القرآن فالإشكال يرتفع عنه بجعلها مفسّرة كما ذكره المصنّف أوّلًا، أو بجعلها زائدة كما جوّزه بعضهم زيادة كما جوّز بعضهم زيادة[٢] أن قبل فعل الأمر وأيضًا جعله لأن في «أن عسى» مصدرية سهو؛ لأنّها مخفّفة بنصّ النحاة؛ لأنّ «أن» المصدرية لا يدخل على الأفعال غير المتصرّفة؛ كما لا يدخل على الأسماء؛ لتعذّر تقدير المصدر، فما قاله مخالف لما ذكره المحقّقون في «أن عسى» و«أن ليس» أنّهما مخفّفتان البتّة، وأيضًا لا استحالة في أن يكون التقدير ينادي للإيمان بالإيمان بربّكم؛ لأنّ الأوّل مطلق والثاني مقيّد، فلا تكرار، وأيضًا فالنداء إلى الإيمان أعمّ من أن يكون بلفظ الإيمان أو بلفظ آخر مساو له، أو مستلزم له، فقال بالإيمان ليفيد أنّ النداء إلى الإيمان إنّما كان بلفظ، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا ...﴾ (١٩٤)]

قوله: أي ما وعدتّنا على تصديق رسلك من الثواب، لما أظهر امتثاله لما أمر به] سأل ما وعد عليه لا خوفًا من إخلاف الوعد إلى آخره.

إشارة إلى سؤال مقدّر وهو أنّه من المعلوم أنّ الله تعالى ينجز وعده، ولا يخاف[٣] إخلافه منه، فما وجه سؤال ذلك منه تعالى؟

وأجاب عنه بوجهين:

أمّا الأوّل فبقوله: بل مخافة أن لا يكون من الموعودين إلى آخره.

وتقريره ظاهر، ويقرب منه ما قيل: من أنّ معنى الآية السؤال والدعاء بأن

---

١. «هـ»: في.
٢. «م، هـ»: ـ جوّز بعضهم زيادة.
٣. «هـ»: لا يخالف.

يجعلهم ممّن آتاهم ما وعدهم من الكرامة على ألسن رسله، لا أنّهم كانوا قد استحقّوا منزلة الكرامة عند الله في أنفسهم، ثمّ سألوه أن يؤتيهم ما وعدهم بعد علمهم باستحقاقهم عند أنفسهم؛ لأنّه لو كان كذا لكانوا قد زكّوا أنفسهم وشهدوا بأنّها يستوجب كرامة الله، ولا يليق ذلك بصفة أهل الفضل من المؤمنين.

وأمّا ثانيًا فبقوله: أو تعبّدًا واستكانة، أي على وجه الانقطاع إلى الله والتضرّع له والتعبّد كما قال سبحانه: ﴿رَبِّ ٱحْكُمْ بِٱلْحَقِّ﴾[١]، وقد يجاب عنه بأنّ الكلام خرج مخرج المسألة، والمراد الخبر، أي ﴿وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾ لتؤتينا ما وعدتنا به على رسلك، ولا تخزنا يوم القيامة؛ لأنّهم علموا أنّ ما وعد الله به حقّ ولا بدّ أن ينجزه، وبأنّهم إنّما سألوا ذلك على وجه الرغبة منهم إلى الله في أن يؤتيهم ما وعدهم من النصر على أعدائهم من أهل الكفر، وإعلاء كلمة الحقّ على الباطل؛ ليعمل ذلك لهم؛ لأنّهم كانوا وعدوا النصر، ولم يوقّت لهم في ذلك وقته، فرغبوا إليه في تعجيل النصرة على أعدائهم، وقالوا: لا صبر لنا على أناتك وحلمك، واختاره الطبرسي وقال: الآية مختصّة بمن هاجر من أصحاب النبي ﷺ الذين رغبوا في تعجيل النصرة على أعدائهم، وقوّي ذلك بما بعد هذه الآية ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ الآيات[٢]، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ ...﴾ (١٩٥)]

قوله: لأنّ الذكر من الأُنثى والأُنثى من الذكر أو لأنّهما من أصل واحد، أو لفرط الاتّصال والاتّحاد]، أو للاجتماع [والاتّفاق في الدين] إلى آخره.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح في معنى ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾]

والاتّفاق في الدين، قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله: هذه الموافقة والاتّحاد إنّما كان في عهد الرسول ﷺ؛ بل كانوا متخالفين في زمانه أيضًا، كما روى عنه أنّه قال: الناس

---

١. الأنبياء: ١١٢.

٢. تفسير مجمع البيان ٢/ ٤٧٦.

معادن كمعادن الذهب والفضة، امّا امروز چنانست[1] كه آنان كه آن روز ابريز بودند امروز ارز بزند[2]، و آنان كه چيز بودند امروز ناچيزند، آنان كه ذهب بودند ذاهب شدند[3]، آنان كه فضه بودند مفضّض گشتند، امروز خواص رصاص‌اند و عوام هوام‌اند، به صورت مردم‌اند به سيرت سباع‌اند بهرى ذباب و بهرى كلاب‌اند، آنها كه زهادند ثعالب و ارانب‌اند، و آنان كه ولاتند چون كلب كَلِب‌اند، مؤمن در ميان ايشان چون بره يا چون آهويى كه پيرامن او اين انواع[4] سباع باشند، اگر جان به كنار برد كارى عظيم است، فمن نجا برأسه فقد ربح، چه جاى سراست، و هر چه محل دارد هر كه دين بسر برد او گوى بسر برده است، اگر در عهد تو چنين باشد چه عجب كه در عهد امير المؤمنين عليه السلام چنين بود كه: والعشرة تباع برأس من بني فراس، أعني قوله عليه السلام: صارفني[5] معاوية بكم صرف الدينار بالدرهم أخذ منّي عشرة [منكم] وأعطاني واحدًا من بني فراس بن[6] غنم.

رسول عليه السلام در آن حديث[7] مردم را تشبيه كرد، از روى سيرت، چون بجاى سريرت رسيد گفت: الناس كإبل مئة لا تجد فيها راحلة واحدة، اگر آن روز از صد يكى بر نيامدند، امروز از صد هزار يكى بر نيايد[8]، عجب كاريست آن كه در نيامد چگونه بر آيد، ثبّت العرش ثمّ انقش، آن كه پاى در ننهاد چگونه به پايه برآيد، و آن كه به پايه برنيامد[9] چگونه به پايه يابد، و آن كه پاى[10] ندارد كجا پايه دارد.

ـ شعر ـ:

فقر الجهول بلا قلب إلى أدب   فقر الحمار بلا رأس إلى رسن

---

١. في المصدر: چنان است.
٢. في المصدر: بزاند وفي «هـ»: ارزيرند.
٣. في المصدر و«م»: + و.
٤. في المصدر: ـ أنواع.
٥. في المصدر: ليت معاوية صرفني بكم.
٦. في المصدر: من.
٧. في المصدر: دو حديث.
٨. في المصدر: نيايند.
٩. «ع، ل»: برنيابد.
١٠. «هـ»: پايه.

خر را اوّل سر باید پس توبره باید، اگر هر خری را سری باید[١] صد هزار خر را سری نباید، خواجه آن خرست که سرِ سر ندارد، لا جرم چنین بی‌سر و تنست[٢]، که هر بی‌سر و تن[٣] به ریش را می‌شاید[٤]، لا يعرف الفرق بين الرأس والذنب[٥].

١. في المصدر: بباید.
٢. في المصدر: بی تن است.
٣. في المصدر: بی تن، و«ه»: ـ تن.
٤. في المصدر: نمی شاید.
٥. **روض الجنان وروح الجنان** ٥/ ٢١٦ ـ ٢٢١.

سورة النّساء

[قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم ...﴾ (١)]

[وجه افتتاح السورة ببعث المكلّفين على التقوى]

لمّا[1] كانت هذه السورة مشتملة على تكاليف كثيرة من العطف على الأولاد والنّساء والأيتام، وإيصال حقوقهم إليهم، وحفظ أموالهم عليهم، ومن الأمر بالصلاة والجهاد والدية، ومن تحريم المحارم وتحليل غيرهنّ إلى غير ذلك من السياسات ومكارم الأخلاق التي يناط بها إصلاح[2] المعاش والمعاد، وافتتح السورة ببعث المكلّفين على التقوى.

ومن غرائب القرآن أنّ فيه[3] سورتين صدرهما ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ إحداهما في النصف الأوّل وهي الرابعة من سوره، والأُخرى في النصف الثاني وهي أيضًا الرابعة من سوره، ثمّ التي في النصف الأوّل مصدّرة بذكر المبدأ ﴿ٱتَّقُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾

---

١. «م» زيادة: قوله: سورة النّساء.
٢. «ل»: صلاح.
٣. «م، هـ»: في.

والتي في النصف الثاني مصدّرة بذكر المعاد ﴿**ٱتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ**﴾[١].

قوله: خطاب يعمّ بني آدم.

أقول: إنّما فسّر الناس بأولاد آدم مع شموله لهم وله ولزوجته؛ تنبيهًا على أنّه عامّ مخصوص، بناء على ما أجمع عليه الأُصوليون إلّا شرذمة قليلة من أنّ الخطاب المصدّر بنحو ﴿**يَآءَيُّهَا ٱلنَّاسُ**﴾ لا يشمل غير المكلّفين الموجودين في عصر النبي ﷺ؛ لقبح خطاب المعدوم[٢].

وأمّا ما ذكره الفاضل المحشّي من أنّ المنادى له لاشتماله على خطاب يخصّ بغير آدم يقتضي تخصيص الناس[٣].

فأقول: فيه نظر ظاهر؛ لظهور أنّه لو كان الداعي للمصنّف في التخصيص المذكور ما ذكره لكان ينبغي أن يخصّص بعبارة تخرج عنه حوّاء عليها السلام أيضًا؛ لأنّها أيضًا غير آدم كما أنّها غير أولاد آدم، لا أن يخصّصه بما لا يخرج عنه، كما ترى.

ثمّ أقول: وبما قرّرناه يظهر سقوط ما ذكره أيضًا بعيد ذلك؛ لبيان صحّة إبقاء بني آدم على عمومه، حيث قال: إنّ وجه صحّة عموم النداء مع أنّ الظاهر أنّ المخاطبين[٤] بالاتّقاء هذه الأُمّة لا مطلق[٥] بني آدم، أنّ الكلام القديم القائم بذات القديم سبحانه عام للجميع، فلا يبعد أن يكون الأمر بالتقوى عامًّا لجميع[٦] الأُمم[٧]،

---

١. الحجّ: ١.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال القاضي عضد في شرح المختصر: لأنّا نعلم قطعًا أنّه لا يقال للمعدوم: يا أيّها الناس ونحوه؛ لأنّ الناس حيوان ناطق، والمعدوم لا يكون حيوانًا ولا ناطقًا، وإنكار ذلك مكابرة «١٢، منه رحمه الله».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢١٤.

٤. «ع، م، ل»: المخاطبون.

٥. في هامش «ع»: أي التأمّل لهذه الأُمّة ولغيرهم من الأُمم «١٢».

٦. «م، هـ»: بجميع.

٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢١٤.

انتهى.

ووجه السقوط ظاهر؛ لأنّا لا نسلّم أنّ الخطاب المذكور شامل لجميع[١] الأُمّة فضلًا عن شموله لسائر[٢] بني آدم؛ بل مختصّ بالموجودين في عصر النبي ﷺ كما قرّرناه سابقًا.

والحاصل أنّ كون كلامه تعالى قديمًا على تقدير تسليمه إنّما يقتضي عموم تعلّق المعنى النفسي لمن كان قبل المخاطبين وبعدهم، لا عموم خطاب المشافهة الموضوع للتوجيه إلى الغير للتفهيم.

نعم ذلك الخطاب قد يتعدّى إلى من بعدهم من المعدومين بدليل منفصل؛ كقوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٣]، بمعنى أنّ الحاضرين في وقت الخطاب يخبرون المعدومين بعد وجودهم بذلك.

وأمّا سرايته إلى من قبلهم فمع أنّه غير متّجه في نفسه لم يقل به أحد، وبهذا ظهر أيضًا صحّة ما ذكره الفاضل التفتازاني من أنّ في الأمر بالتقوى تغليبًا للموجودين في زمان النزول على ما عداهم، وأنّ اعتراض المحشّي الفاضل عليه بأنّه ليس بذاك ليس بذاك؛ بل ممّا لا يرضى بسماعه أُذناك.

قوله: وهي[٤] آدم عليه السلام.

وإنّما وصف الله تعالى النفس بالواحدة امتنانًا علينا بذلك؛ لأنّه أقرب إلى أن يعطف بعضنا على بعض ويرحم بعضنا لرجوعنا إلى أصل واحد، كما قال الشاعر ـ شعر[٥] ـ:

---

١. «م، هـ»: بجميع.
٢. «هـ، م»: بسائر.
٣. **تذكرة الفقهاء** للعلّامة الحلّي ٢/ ٤٧٣؛ **جامع المقاصد** ٢/ ٨٥؛ **المغني** لابن قدامة ٢/ ٤٠٦؛ **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ٢/ ١٨٦؛ **عوالي اللئالي** ١/ ٤٥٦، ح ١٩٧.
٤. «م، هـ»: يعني.
٥. «م»: مثنوي.

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک جوهرند[١]
چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی[٢]

أو للتنبيه على كمال قدرته؛ فكأنّه قال: الذي قدر على أن خلقكم من نفس واحدة فهو على عقابكم أقدر، فيحقّ عليكم أن يتركوا مخالفته وتتّقوا عقوبته.

[بحث في معطوف ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾]

قوله: عطف على ﴿خلقكم﴾ أي خلقكم من شخص واحد إلى آخره.

لا يذهب عليك أنّ صاحب الكشّاف بنى في هذا التوجيه على احتمال أن يكون المراد من «الناس» الذين بعث إليهم الرسول ﷺ، حيث قال: والثاني أنّ يعطف على ﴿**خَلَقَكُمْ**﴾ ويكون الخطاب في ﴿**يَآءَيُّهَا ٱلنَّاسُ**﴾ للذين بعث إليهم رسول الله ﷺ، والمعنى: خلقكم من نفس آدم؛ لأنّهم من جملة الجنس المفرّع منه، وخلق منها أُمّكم حوّاء، وبثّ منهما رجالًا كثيرًا ونساء، وغيركم من الأُمم الفائتة للحصر[٣]، انتهى.

وإنّما ارتكب التخصيص بما ذكر دفعًا للتكرار المتوهّم أعني عطف الشيء على نفسه؛ فإنّ قوله: ﴿**وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً**﴾ عطف على ﴿**خَلَقَ**﴾، فلو عطف ﴿**وَخَلَقَ مِنْهَا**﴾ على ﴿**خَلَقَكُمْ**﴾ لكان ﴿**وَبَثَّ**﴾ عطفًا على ﴿**خَلَقَكُمْ**﴾ لكن بثّ الرجال والنّساء هو خلقهم بعينه، فيلزم التكرار[٤]، وإذا خصّ الخلق في الأوّل وأبقى في

---

١. في المصدر: گوهر.
٢. **كلّيات السعدي: گلستان**، باب اوّل، ٤٦.
٣. **الكشّاف** ١/ ٤٩٢.
٤. «م» زيادة: فارتكب للفرار من ذلك طريقين: الأوّل: إضمار صفة لنفس ليعطف ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا﴾ عليه، ولا يلزم التكرار الناشي من عطفه على ﴿خَلَقَكُمْ﴾، والثاني: تخصيص الناس ⇦

البثّ، فإنّه معنى الخلق[١] على عمومه اندفع التكرار.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المصنّف لم يتعرّض في هذا التوجيه إلى البناء على التخصيص المذكور كما فعله صاحب الكشّاف[٢]، إمّا للاختصار اعتمادًا على ما مرّ من أنّ في تفسيره للناس ببني آدم تنبيه على تخصيص الخطاب المذكور، أو[٣] للإشارة إلى أنّ التكرار مدفوع بدون ارتكاب التخصيص المذكور[٤]، وذلك لما قيل من أنّه[٥] لا يفهم من خلق جميع بني آدم من نفس آدم خلق زوج آدم التي هي أُمّهم منه، ولا خلق الرجال والنّساء من الأصلين جميعًا فلا تكرار؛ إذ قد استفيد بالثاني ما لم يستفد بالأوّل، ولا يلزم حصول التناقض بين خلقهم من نفس واحدة وخلقهم منها ومن زوجها؛ إذ لم يقل من نفس واحدة فقط، أو نقول[٦]: المعنى خلقكم من نفس واحدة بالنظر إلى الحقيقة؛ لأنّ الزوج لمّا كان منها فكان الجميع

⇦ بأُمّة محمّد ﷺ والخلق في الأوّل خاصّ وفي الثاني وهو خلق عام، فلا يلزم عطفه عليه التكرار.

١. «ل، م»: ـ فإنّه معنى الخلق.

٢. في هامش «م، هـ»: قال صاحب الكشّاف: فإن قلت علام عطف قوله ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا﴾؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يعطف على محذوف كأنّه قيل: من نفس واحد إنشأها وابتدأها وخلق منها زوجها، وإنّما حذف لدلالة المعنى عليه، والمعنى: شعبكم من نفس واحدة هذه صفتها وهي أنّه أنشأها من تراب وخلق زوجها حوّاء من ضلع من أضلاعها، ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ نوعي جنس الإنس وهما الذكور والإناث، فوصفها بصفة هي بيان وتفصيل لكيفيّة خلقهم منها، والثاني أن يعطف، إلى آخره «١٢»، [**الكشّاف** ١/٤٩٢].

٣. في «م، هـ»: و.

٤. في هامش «م، هـ»: وإنّما ارتكب الإضمار في الأوّل والتخصيص في الثاني دفعًا للتكرار، ويستحيل أن يعطف على ﴿خَلَقَكُمْ﴾ من غير التخصيص الناس ولا تكرار؛ إذ لا يفهم من خلق بني آدم عن نفس خلق زوجها من لا خلق الرجال والنّساء من الأصلين جميعًا «١٢».

٥. «ل»: أن.

٦. في هامش «ع»: في دفع توهّم التناقض المذكور.

منهما وخلقهم منهما معًا، بالنظر إلى الصورة[١].

أقول: وبهذا التقرير يندفع ما أورده المحشّي الخطيب على ما ذكره المصنّف بقوله: وهو تقرير لخلقهم[٢] من نفس واحدة، حيث قال: وفيه أنّه لا يلزم من خلق حوّاء من آدم خلقهم من نفس واحدة، بل خلقهم من نفسين فما ذكره قاصر عن توضيح المراد، انتهى.

ووجه الدفع واضح جدًّا، ويمكن أن يدفع لزوم[٣] التكرار أيضًا بأنّه على تقدير العطف على ﴿**خَلَقَكُمْ**﴾ يكون المعطوف عليه خلقكم من النفس والمعطوف الخلق من النفس وأحدهما غير الآخر، والبثّ منهما رجالًا كثيرًا ونساء خلق مفصّل، وخلقكم من نفس خلق مجمل، والمجمل غير المفصّل، فلا تكرار؛ إذ هذا القدر من المغايرة يكفي لدفع التكرار، هذا غاية الشوط في هذا المضمار، والله أعلم بحقائق الأسرار.

قوله: وخلق منها أُمّكم حوّاء من ضلع من أضلاعها.

هذا مضمون ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ[٤] واشتهر فيما بينهم حتّى قال شاعرهم ـ شعر ـ:

---

١. في هامش «هـ، م»: وقد يقال: أراد صاحب الكشّاف أنّ في ظاهر العطف إشكالًا للايذان بأنّ الثبوت غير المخلوقين من آدم وحوّاء من غير مدخلية للزوج هذا [«هـ»: فهذا] هو المحذور لا التكرار بسبب أن بثّ الرجال والنّساء هو خلقهم بعينه والحاصل أنّ الإشكال إنّما يشاء من المغايرة لا من الاتّحاد «١٢».

٢. «م، هـ»: بخلقهم.

٣. في هامش «م»: قال التفتازاني: لأنّ خلق الزوج وبثّ الرجال والنّساء داخل في خلقكم من نفس واحدة؛ لأنّ معنى خلقكم أنّه خلق أُمّكم حوّاء لدخوله تحت الناس وخلقكم مع كثرتكم وانقسامكم إلى ذكور وإناث، وهذا بعينه معنى قوله تعالى ﴿**وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ «قط».

٤. انظر: **جامع البيان** للطبري ٢١ /٣٨؛ **تفسير ابن أبي حاتم** ٣ /٨٥٢؛ **معاني القرآن** للنحاس ٨٧٤؛ **تفسير الثعلبي** ٨ /٢٠٥؛ **تفسير السمعاني** ١ /٣٩٢؛ **الكشّاف** ١ /٤١٩.

زن از پـهلوی چپ شـد آفـريده ز چپ خود راستی هرگز كه ديده[١]

وروي عن مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام «إنّ الله تعالى خلق حوّاء عليها السلام من فضل الطينة التي خلق منها آدم عليه السلام»[٢].

قوله: أو محذوف تقديره من نفس واحدة خلقها وخلق منها زوجها، إلى آخره.

يعني أو يكون عطفًا على محذوف[٣]؛ بيانًا وتفصيلًا؛ لكيفية خلقهم، أي خلقها[٤] وإنشاءها، وإنّما حذف لدلالة المعنى عليه، ووجه الدلالة أنّ «من» في ﴿**مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ يدلّ[٥] على أنّ النفس مبدأ ومنشأ للخلق، وأنّها مخلوقة؛ إذ يستحيل أن يكون غير المخلوق منشأ للمخلوق، فحينئذ يصحّ وصف النفس بأنّه خلقها وأنشاءها.

[وجه اكتفاء الرجال بوصف الكثرة]

قوله: [واكتفى بوصف الرجال بالكثرة عن وصف النّساء بها؛] إذ الحكمة يقتضي أن يكن أكثر.

قيل: في كثير من النسخ أن يكون الرجال أكثر، ثمّ أورد عليه بأنّه ينافي ما سيجيء في قوله: ﴿**يَهَبُ لِمَنْ يَشَآءُ إِنَاثًا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ**﴾[٦] من أنّه لعلّ تقديم الإناث لكونها أكثر لتكثير النسل؛ إذ على مقتضى ما ذكره هاهنا يكون أكثرية

---

١. «ل، م، هـ»: هرگز نديده.

٢. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٨.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الفاضل التفتازاني: يدلّ على المحذوف المذكور المعنى المقصود وهو أنّه فرّعكم من أصل واحد، فلابدّ من وضع الأصل وإنشائه أوّلًا، ثمّ ابتناء الفروع عليه، ومن كون الأصل مثل الفرع («م»: الفروع) في المخلوقية سيّما وقد عبّر عن البعض بلفظ الزوج إشعارًا بأنّ الكلّ من جنس واحد، والأصل أوّل الأفراد؛ لما أشار إليه من أنّ المبدئية هاهنا ليست بطريق المادّية، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

٤. «م»: خلق.

٥. «م، هـ»: تدلّ.

٦. الشّورى: ٤٩.

الرجال مخالفًا للحكمة، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لجواز[١] أن يكون أكثرية كلّ منهما موافقًا للحكمة من وجه؛ لكن يكون الواقع في نفس الأمر أحدهما، أمّا الأوّل فلتكثير النسل كما ذكروا، وأمّا الثاني فلأنّ المقصود من إيجاد الموجودات حصول الكمالات لها، والرجال أكثر استعدادًا من النّساء في تحصيل الكمالات، فينبغي أن يكونوا أكثر، نعم لو كان وجه الحكمة فيهما متّحدًا لتنافيا، وليس فليس.

قوله: وذكر ﴿كَثِيرًا﴾ [حملًا على الجمع] إلى آخره.

أي الظاهر يقتضي أن يقال: رجالًا كثيرة بالتأنيث، فإيرادها بالتذكير باعتبار تأويل الرجال بالجمع، فكأنّه قيل: جمع رجال كثيرًا ونساءً.

قوله: وترتيب الأمر بالتقوى على هذه القصّة[٢] لما فيها من الدلالة على القدرة [القاهرة التي من حقّها أن تخشى] إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الأصل في الوصف الذي علّق به الحكم[٣] أن يكون ذلك الوصف[٤] علّة موجبة له، أو باعثة عليه أو داعية إليه، فكيف صحّ أن يكون ما ذكر من الأوصاف أعني: خلقهم من نفس واحدة، ونحوه موجبًا[٥] للتقوى و[٦] إن كان القصد إلى العلّة الموجبة أو داعيًا إليها إن كان القصد إلى العلّة الباعثة.

وحاصل الجواب أنّ الأوصاف المذكورة تدلّ على القدرة القاهرة والنعمة الباهرة، والأوّل يوجب التقوى عن المعاصي والكفر، والثاني يدعو إليها وفاء بالشكر الواجب، وهذا الوجه من الجواب مبني على أن يراد بالاتّقاء ما يعمّ المتعلّق

---

١. «م»: بجواز.
٢. «م، هـ»: القضيّة.
٣. «م»: بالحكم.
٤. «م»: العرض.
٥. «م»: موجبة.
٦. «م، ع»: ـ و.

بحقوق الله وحقوق العباد، ويجوز أن يراد ما يتعلّق بحفظ ما بينهم من الحقوق كصلة الأرحام وغيرها، وحينئذ يكون خلقهم متواصلة من أصل أحد[١] علّة موجبة لاتّقاء الله في الإخلال بما يجب من حفظ الحقوق فيما بينهم، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله بعيد ذلك: **أو لأنّ المراد به تمهيد الأمر بالتقوى فيما يتّصل بحقوق أهل منزلة** إلى آخره فتأمّل.

قوله: وقد نبّه سبحانه إذ قرن الأرحام باسمه [الكريم] على أنّ صلتها بمكان منه.

[تحقيق في معنى صلة الأرحام لغة وشرعًا]

أقول: كان ينبغي للمصنّف أن يشير هاهنا إلى بيان معنى الأرحام ومعنى الصلة، لعدم سبق ذكرهما مع ما فيهما من التردّد والخلاف، فاعلم أنّ الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفاً، وذكر الراغب الإصفهاني في مفرداته أنّ استعارته من رحم الأُنثى لكونهم خارجين من رحم واحدة[٢]، وأصله الرحمة، وذلك لأنّها ممّا يتراحم به ويتعاطف، يقولون: وصلتك رحم، ومن أجل ما ذكرناه من اللغة والعرف ذهب علماء الإمامية إلى تسمية القرابة المطلقة رحمًا؛ سواء الذكر والأُنثى، والوارث وغير الوارث، والمحرم وغير المحرم، والمسلم والكافر، من قبل الأب والأُمّ، أو من أحدهما؛ لأنّ الاسم يتناول الجميع على السواء، ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ له، فوجب صرفه إلى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع.

ويؤيّده ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن علي عليه السلام قال: «قوله تعالى: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾[٣] نزلت في بني أُمّية»[٤]، بقتلهم الحسين عليه السلام، وذلك لأنّهم لصاق بعبد مناف، بسبب[٥] أنّ أخاه ربّى

---

١. «م»: واحد.

٢. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٣٤٧.

٣. محمّد: ٢٢.

٤. **تفسير القمّي** ٢ /٣٠٨.

٥. «هـ»: لسبب.

عبدًا له روميًا اسمه أُمّية.

وإلى ذلك أشار أمير المؤمنين عليه السلام لمّا كتب إليه معاوية: «إنّما نحن وأنتم بنو عبد مناف، حيث أجاب بأنّه ليس المهاجر كالطليق، ولا الصريح كاللصيق»[١].

وبعض علماءالجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم إن كانوا ذكورًا وإناثًا، وإن كانوا من قبيل يقدّر أحدهما ذكرًا والآخر أُنثى، فإن حرم التناكح بينهم فهم الرحم، محتجًّا بأنّ تحريم الأُختين إنّما كان لما يتضمّن من قطيعة الرحم، وكذا تحريم الجمع بين ابنة العمّة والخالة[٢] وابنة الأخ والأُخت[٣]، ويردّه ما تقدّم.

نعم يشترط أن لا يبعد الشخص جدًّا بحيث لا يعدّ في العرف من القرابة، وإلّا لكان جميع الناس أقرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلام، ولشيخنا المفيد قدس سره قول بارتقاء القرابة إلى آخر أب وأُمّ في الإسلام[٤]، وهو قول الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله في النهاية[٥]، وأوضحه العلّامة في القواعد[٦] بأنّ المراد به من يتقرّب إليه ولو بأبعد جدّ أو جدّة بشرط كونهما مسلمين، فالجدّ البعيد ومن كان من فروعه وإن بعدت مرتبته بالنسبة إليه معدود قرابة إذا كان مسلمًا، ويضعف بأنّه قد لا يساعد العرف عليه، فإنّ من عرف[٧] تقريبه إلى جدّ بعيد جدًّا لا يعدّ قرابة عرفًا، وإن كان الجدّ مسلمًا؛ للعلّة المتقدّمة، وما قلناه أوّلًا مختار الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله في المبسوط[٨] والخلاف[٩]، وإليه ذهب ابن البرّاج[١٠] وابن إدريس[١١] وأكثر المتأخّرين وقد مرّ

---

١. **نهج البلاغة**، من كتاب له عليه السلام إلى معاوية، ١٧.

٢. في هامش «ع»: فإنّه حرام عند الجمهور مطلقًا وعندنا مع عدم الرضا من العمّة والخالة «١٢، منه».

٣. **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ٢ /٥١.

٤. **المقنعة** للمفيد، ٦٧٥.

٥. **النهاية** للطوسي، ٦١٤.

٦. **قواعد الأحكام** ٢ /٤٥٠.

٧. في المصدر: عرض.

٨. **المبسوط** ٤ /٤٠.

٩. **الخلاف** ٤ /١٥٠.

١٠. **المهذّب** لابن البرّاج ٢ /١١٤.

١١. **السرائر** لابن إدريس ٢ /١٨٧.

وجهه، ووجه الثاني قوله عليه السلام قطع الإسلام أرحام الجاهلية، وقوله تعالى لنوح عن ابنه: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾[١] وردّه المحقّق في الشرائع بأنّه غير مستندًا إلى شاهد[٢]، وأشار بذلك إلى أنّه ليس فيه نصّ صريح؛ إذ لم يرد فيه إلّا الرواية المذكورة، وهي مع تسليم سندها غير دالّة على المراد؛ لأنّ قطع الرحم للجاهلية لا يدلّ على قطع القرابة مطلقًا مع أصناف الكفّار، وكذا قطع الأهلية عن ابن نوح.

وقال ابن الجنيد[٣]: القريب من تقرّب من جهة الولد أو الوالدين، وقال: ولا اختار أن يتجاوز بالتفرقة ولد الأب الرابع؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يتجاوز ذلك في تفرقة سهم ذوي القربى من الخمس[٤]، ولا دلالة على أنّ ذوي القربى حقيقة في مستحقّ[٥] الخمس، وإنّما ذلك أمر أراد[ه] الله تعالى وفسّره النبي صلى الله عليه وآله، بدليل ما روي أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾[٦]، قيل: يا رسول الله من قرابتك[٧] هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟

قال: «علي وفاطمة وابناهما»، ذكره المصنّف[٨] وصاحب الكشّاف وغيرهما[٩]، وأخبارنا ناطقة بأنّ باقي الأئمّة المعصومين من قرباءه الذين وجبت علينا مودّتهم،

---

١. هود: ٤٦.

٢. **شرايع الإسلام** ٢ / ٤٨٠.

٣. «ع، ل»: جنيد.

٤. **مختلف الشيعة** عن ابن الجنيد ٦ / ٣٥٩.

٥. «م، هـ»: مستحقّه.

٦. الشّورى: ٢٣.

٧. في هامش «ع، هـ، م»: لا يقال: إنّ الراوي في الحديث الذي استدلّ به إنّما سأل عن قرابة الذين وجبت علينا مودّتهم، لا عن مطلق قرابته، ولا يدلّ ذلك على أن لا يكون ذوي القربى على إطلاقه حقيقة في مستحقّ الخمس.
لأنّا نقول: إنّ تقييد القرابة في كلام السائل [في «م»: بقوله: الذي وجبت، إلى آخره] إنما لزم من خصوصية أُسلوب عبارته من غير اعتباره إيّاه؛ لأنّه إنّما سأل عن حال القربى المذكورين في الآية، ولفظة «القربى» فيها غير مقيدة بشيء، كما لا يخفى «١٢، منه رحمه الله».

٨. في المصدر: ـ المصنّف.

٩. **الكشّاف** ٣ / ٤٦٧؛ **تفسير الرازي** ٢٧ / ١٦٦؛ **تفسير البيضاوي** ٥ / ٩٠؛ **الدرّ المنثور** ٦ / ٧.

وهذا معنى آخر للقرابة مقصور عليه سوى المعنى الأوّل؛ للقطع بأنّ القرابة في حقّ غيره عليه السلام لا يقتصر فيها على إحدى بناته وأولادها وبعلها الذي من شجرته، فالمرجع حنيئذ إلى العرف[١].

وعن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم إطلاق اسم القريب على الجدّ وولد الولد والوالدين والولد حيّ، أنّ[٢] عندهم من سمّي والده قريبًا كان عاقًا؛ لأنّ القريب من يتقرّب إلى غيره بواسطة الغير، وتقرّب الولد والوالد بنفسهما لا بغيرهما، لقوله تعالى: ﴿**وَٱلْأَقْرَبِينَ**﴾ عطفه على ﴿**ٱلْوَٰلِدَيْنِ**﴾ ولا حجّة فيه.

وقال فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير: لو أوصى لقرابته دخل قرابة الأُمّ في وصية العجم، ولا يدخل في وصية العرب على الأظهر؛ لأنّهم يعدّون[٣] ذلك قرابة، بخلاف ما لو أوصى لأرحامه فإنّه يدخل قرابة الأب والأُمّ[٤]، والحقّ عدم الفرق، هذا مجمل ما يتعلّق ببيان معنى الرحم.

وأمّا الصلة: فقد قال الجوهري: الوصل: ضدّ الهجران، والتواصل: ضدّ التصارم[٥]، فالقطيعة يحصل بالهجران وعدم الإحسان وما شاكله من وجوه الصلة، ويحصل أيضًا بنفي النسب الثابت شرعًا، والمرجع في الصلة أيضًا إلى العرف؛ إذ لا حقيقة لها شرعية ولا لغوية، وهو يختلف باختلاف العادات وبعد المنازل وقربها، فربّما تحقّقت الصلة في عرف قوم بأمر في حالة ولا يتحقّق به في عرف آخرين في تلك الحالة، وربّما كان بعد المنازل سببًا لسقوط الأمر ببعض أنواعها، كالزيارة فإنّ البعد سبب في سقوط الأمر بها مع العسر، وقد روى الشيخ الأجلّ الثقة محمّد بن يعقوب الكليني في الجامع الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

١. انظر: **جامع المقاصد** ١٠ / ٥٨ ـ ٥٩.
٢. في المصدر: لأنّ.
٣. في المصدر: لا يعدّون.
٤. **تفسير الرازي** ٣ / ١٦٦.
٥. **الصحاح** ٥ / ١٨٤٢.

«أوصي الشاهد من أُمّتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النّساء [إلى يوم القيامة] أن يصل الرحم وإن كانت منه على مسيرة سنة، فإنّ ذلك من الدين»[١].

واعلم أنّ صلة من يطلب وصله من الأرحام والقرابات، ويدخل فيه قرابة الرسول ﷺ وقرابة المؤمنين الثابتة بسبب الإيمان تتأدّى[٢] بالإحسان إليهم بحسب الطاقة، والذبّ عنهم ونصرتهم والنصيحة لهم ودعوة المخالفين منهم إلى الإيمان، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وحسن الخلق معهم، وإيصال حقّهم إليهم وحفظ أموالهم عليهم، وعيادة مرضاهم[٣]، وحضور جنائزهم ومراعاة حقوق الرفقاء منهم في السفر، والمجاورين والخدم منهم، ولا ريب أنّه مع فقر بعض الأرحام وهم العمودان أعني الآباء وإن علوّا والأولاد وإن نزلوا، يجب الصلة بالمال، ويستحبّ لباقي الأقارب، ويتأكّد في الوارث؛ للعلم بأنّه إذا كانت القرابة قريبة كان الأمر بالصلة آكد وأقوى، والموصول به هو قدر النفقة ولو كان له قريبان مضطران إلى الإنفاق وليس هناك ما يفضل عن أحدهما قدّم واجب النفقة، فإن وجبت نفقتهما قدم الأقرب، ولو كان عنده ما لو أطعمه أحدهما لعاش يومًا ولو قسمه بينهما لعاش كلّ منهما نصف يوم، فالظاهر القسمة لعموم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ**﴾ ولرجاء[٤] ما يتمّم به حياة كلّ منهما وهل القسمة على الرؤوس أو على سدّ الخلّة؟ احتمالان ويرجّح الثاني أنّه داخل في العدل؛ إذ يجب عليه مع القدرة إشباعهما مع اختلاف قدر أكلهما، فليكن كذلك مع العجز ولا يجب عليه هذه الصلة مع غني القريب وإن كان أحد العمودين، نعم يستحبّ الهداية[٥] إليه بنفسه أو

---

١. **الكافي** ٢ / ١٥١.

٢. «هـ»: يتأدّى.

٣. «م، هـ»: مرضاتهم.

٤. «ل»: ولو جاء.

٥. في المصدر: الهدية.

رسوله.

قال الشهيد في قواعده: وأعظم الصلة ما كان بالنفس، وفيه أخبار كثيرة، ثمّ يدفع الضرر عنها، ثمّ يجلب النفع إليها، ثمّ بصلة من تحبّ[١] وإن لم يكن رحمًا للواصل؛ كزوجة الأب والأخ ومولاه، وأدناها[٢] السلام بنفسه، أو رسوله[٣]، والدعاء بظهر الغيب، والثناء في المحضر[٤]، ولو أدّاه بنفسه كان أفضل، ولو انضمّ إلى ذلك الصلة بالمال لمن لا يجب عليه نفقته كان أكمل.

نعم لو كان على غير التقوى فينبغي أن يكون الدعاء له بخلوصه من الإثم أولى من زيارته وإمداده بالمال.

[حكم الصلة تنقسم بانقسام الأحكام دون المباح]

ثمّ اعلم أنّ الصلة تنقسم بانقسام الأحكام الاقتضائية، فالواجب ما يخرج به عن القطيعة المحرّمة، والمستحبّ ما زاد على ذلك[٥]، والحرام قطيعة القرابة و[٦] صلة الكافر، ومنه مخالف الحقّ الشريف وإن لم يكن ناصبًا، فإنّ من هذا شأنه يجب البراءة منه، وإن كان أقرب الناس وألصقهم نسبًا لقوله تعالى: ﴿**لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ**﴾[٧].

قال في الكشّاف: معناه[٨] أنّ من الممتنع المحال أن تجد قومًا مؤمنين يوالون[٩]

---

١. في المصدر: يجب.

٢. في هامش «ع»: والذي يدلّ على أنّ أدناها مثل ذلك قوله ﷺ: «صلوا أرحامكم ولو بالسلام» [**الخصال**، ٦١٣؛ **تحف العقول**، ٥٧؛ **المجازات النبوية** للشريف الرضي، ١٠١].

٣. في المصدر: ثمّ برسوله.

٤. **القواعد والفوائد** ٢ /٥٣.

٥. «م، هـ»: عليك.

٦. في المصدر: أو.

٧. المجادلة: ٢٢.

٨. «م» والمصدر: ـ معناه.

٩. في أطائب الكلام: يوادّون.

المخالفين لله[1]، والغرض أنّه لا ينبغي أن يكون ذلك وحقّه أن يمتنع، ولا يوجد بحال، مبالغة في النهي عنه والزجر عن ملابسته، والتصلّب[2] في مجانبة أعداء الله، ومباعدتهم[3].

وإنّما حرّمت صلته لأنّها يقتضي خلاف ما أمر الله به من ذلك، وقد وافق مدلول هذه الآية جملة من النصوص لكن يستثنى عن ذلك الوالدين، لما قد ورد النصّ بجواز الوصية لهما وإن كانا كافرين، وهو الذي نقله الطبرسي في **مجمع *البيان*** عن كثير من العلماء، ونقل عن أصحابنا أنّها جائزة للوالدين والولد[4]، وحجّتهم في جوازها للوالدين عموم قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ**﴾[5] ﴿**وَبِٱلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ**﴾[6] ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ وَإِيتَآئِ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ**﴾[7] ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَآ أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ**﴾[8] ﴿**إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ**﴾[9] الآية، والمكروه صلة المستضعف وهو من لا يعرف الحقّ، ولا يعاند فيه، ولا يوالي أحدًا بعينه، فإنّه ليس بمؤمن والمأمور بصلته[10] إنّما هو المؤمن، ولمّا كانت الصلة عبادة امتنع انقسامها إلى المباح، لخلوّه[11] من الرجحان المعتبر في العبادة.

---

١. في المصدر: المشتركين.

٢. في المصدر: والتوصية بالتصلّب.

٣. **الكشّاف** ٤/ ٧٨.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٨/ ١٢٢.

٥. العنكبوت: ٨.

٦. البقرة: ٨٣.

٧. النّحل: ٩٠.

٨. البقرة: ٢١٥.

٩. البقرة: ١٨٠.

١٠. في هامش «ع، هـ»: لا يخفى أنّ قاطع الصلة لا ينقطع عنه من الصلة إجماعًا إذ بترك عبادة من مكلّف لا يسقط تلك العبادة من مكلّف آخر ضرورة، وقد ورد في ذلك نصوص كثيرة مذكورة في الكافي والتهذيب «١٢، منه رحمه الله».

١١. «م، هـ»: بخلوّه.

[صلة الرحم تطيل العمر بدلالة الأخبار]

وقد تظافرت أخبار[١] الإمامية بأنّ صلة الرحم يطيل العمر وربّما استشكل فيه باعتبار أنّ المقدّر في الأزل والمكتوب في اللوح المحفوظ لا يتغيّر بالزيادة والنقصان؛ لاستحاله خلاف معلوم الله تعالى.

وأُجيب بأنّ المراد به الترغيب أو الثناء بعد الموت ومثله ـ شعر ـ:

ماتوا فعاشوا بحسن الذكر بعدهم

أو زيادة البركة في الأجل دون الزيادة فيه

والأصوب أن يجاب بما تقرّر في علم الكلام من أنّ العلم تابع للمعلوم لا مؤثّر فيه فكلّما يحدث في العالم معلوم لله تعالى على ما هو [عليه] واقع من شرط أو سبب، فإذا قال الصادق: إنّ زيدًا إذا وصل رحمه زاد الله في عمره[٢]، ففعل ذلك كان إخبارًا بأنّ الله تعالى علم أنّ زيدًا يفعل ما يزداد به عمره، كما أنّه إذا أخبر بأنّه إذا قال: لا إله إلّا الله دخل الجنّة، ففعل تبينًا أنّ الله تعالى علم أنّه يفعل ذلك ويدخل الجنّة[٣].

ولا يشكل أيضًا بقوله تعالى: **﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾**[٤] **﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا﴾**[٥]، وذلك لأنّ الأجل يصدق

---

١. «ه»: الأخبار.

٢. في هامش «ع، ه، م»: يخدشه [في «م»: يخدش] أنّ طول العمر ليس من الأُمور الاختيارية للعبد ولا يجري فيه تابعية علمه تعالى له، فتأمّل.
ويمكن أن يقال: إنّما لا يجري فيه التابعية إذا كان مبلغ العمر مقطوعًا معيّنًا تبدأ في الأوّل، أمّا إذا لم يكن كذلك بل كان مجملًا متفرّعًا على الإتيان بأمر اختياري كصلة الرحم فيجري فيه تابعية علمه تعالى، ويكون طوله ونقصانه على وفق رعاية صلة الرحم وعدمها، فتأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٣. **القواعد والفوائد** ٢ /٥٦؛ **كنز الفوائد** للكراجكي، ٢٦٨.

٤. الأعراف: ٣٤.

٥. المنافقون: ١١.

على الأجل الموهبي والمسبّبي، فيحمل في الآية على الموهبي، أو يقال: الأجل هو الوقت فأجل الموت هو الوقت الذي علم الله وقوعه فيه؛ سواء كان بعد العمر الموهبي أو المسبّبي، وليس المراد به العمر؛ إذ هو مجرد الوقت وينبّه عليه بعد دلالة الأخبار قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ**﴾[١]، وإنّما[٢] أطنبنا في هذا الباب لأنّ تفصيل الكلام فيه بما لا يتيسّر للناظر في الكتاب مع ما فيه من الفوائد التي لا يخفى وقعها على أُولي الألباب.

[قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ...﴾ (٢)]

قوله: [﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ أي إذا بلغوا، واليتامى جمع يتيم ... والاشتقاق يقتضي وقوعه على الصغار والكبار، لكن العرف خصّصه بمن لم يبلغ] وورود في الآية أمّا للبالغ [على الأصل] إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، وهو أنّه إذا كان اليتيم عدم البلوغ وعدم صحّة التصرّف في الأموال والاستغناء عن[٣] الكفالة فكيف قيل: ﴿**وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ**﴾؟

فأجاب بجوابين: حاصل[٤] أحدهما أنّ اليتامى على ظاهرها والإيتاء على خلاف الظاهر، والثاني عكسه، فافهم.

قوله: أو الاتساع لقرب عهدهم حثًّا على [أن يدفع إليهم أموالهم أوّل بلوغ] إلى آخره.

يعني سمّوا باليتامى وإن لم يكونوا يتامى، مجازًا لاعتبار معنى لطيف، وهو أن لا

---

١. فاطر: ١١.

٢. من «فاعلم أنّ الرحم لغة القرابة» إلى هنا من أطائب الكلام في بيان صلة الرحم للكركي، ٢٦ ـ ٣٩.

٣. «م»: من.

٤. «ل»: أصل.

يؤخّر الإيتاء عن البلوغ، ويسمّى هذا الفن في الأُصول بإشارة النصّ وهو أن يساق الكلام لمعنى ويضمن معنى آخر.

[إطلاق اليتيم على البالغ بطريق الاتّساع]

قوله: قبل أن يزول [عنهم هذا الاسم] إلى آخره.

كذا في الكشّاف[1]، وأورد عليه بأنّه إذا كان إطلاق اليتيم على البالغ بطريق الاتّساع كما ذكر كان اليتيم حقيقة من لم يصل إلى البلوغ، فإذا بلغ زال عنه اسم اليتيم فلا وجه لقوله: **أوّل بلوغهم قبل أن يزول عنهم هذا الاسم**، ولعلّ مراده قبل أن يزول[2] عنهم هذا الاسم بطريق الاتّساع، أي قبل مجيء زمان لا يطلق عليه اسم اليتيم اتّساعًا؛ فإنّه أقل زمان البلوغ، وفيما يقرب منه يطلق عليه اسم اليتيم، فإذا بعد لم يطلق عليه، فتأمّل.

قوله: [﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾] ولا تستبدلوا الحرام من أموالهم [بالحلال من أموالكم] إلى آخره.

فيه إشارة إلى أنّ التبدّل في كلامه تعالى بمعنى الاستبدال، مثل لا تتعجّلوا بمعنى لا تستعجلوا، وذلك لأنّ الآية مسوّقة لبيان حكم فعل العبد وهو الاستبدال، لا لبيان أنّ الخبيث والطيّب يتبدّلان بأنفسهما كما يدلّ عليه ظاهر لفظ التبدّل بل لا وجه لذلك فلا يتوجّه الإشكال المتوجّه على التفاسير الأُخر من حيث أنّ في التبدّل ما دخلته الباء متروك وما تعدي إليه الفعل بنفسه مأخوذ وفي التبديل بالعكس إذ هذه القاعدة غير معتبر في معنى الاستبدال.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٩٤.

٢. «هـ»: أن تزول.

[تحقيق في معنى التبدّل والاستبدال ودخول الباء في متعلّقهما]

واعلم أنّ تحقيق المرام يقتضي[١] بسطًا في الكلام فنقول مستعينًا بالله العلّام: إنّ البدل العوض وهو في الأصل مصدر قد جاء منه التفعّل كالتبدّل والاستفعال كالاستبدال والتفعيل كالتبديل والإفعال كالإبدال وإن لم يستعمل المجرّد منه، والتبديل والاستبدال كلاهما يستعملان في معنى الأخذ والترك معًا، والتبديل[٢] في معنى التغيير من صورة إلى صورة[٣]، والإبدال في معنى التحويل وفي التغيّر، والتحويل أخذ وترك أيضًا وكلّ منهما يتعدّى إلى مفعول أوّل بنفسه وإلى ثان بحرف الجرّ، فقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَانِ**﴾[٤] معناه من يأخذ الكفر ويترك الإيمان، وكذلك إذا قلت: من يستبدل الشرّ بالخير، يعني من يأخذ الشرّ ويترك الخير، وفي الثالث[٥] والرابع[٦] الأمر بالعكس فإنّ المأخوذ ما تعدّى إليه المفعول بالواسطة، والمتروك ما تعدّى إليه بنفسه. وعن ثعلب تبدّلت الخاتم بالحلقة إذا أذَبته وسوّيته حلقة، وبدّلت الحلقة بالخاتم إذا أذبتها وسويتها خاتمًا، وأبدلت الخاتم بالحلقة إذا نحّيت هذا وجعلت هذه مكانه[٧]، وعلى هذا فسّر قوله تعالى: ﴿**لَا تَبْدِيلَ لِكَلَمَاتِ اللهِ**﴾[٨] بأن لا أحد يبدّل شيئًا من تلك بما هو أصدق منها؛ أي لا أحد يجعل موضعها ما هو أصدق منها، ومن ثمّة علم أنّ التبديل قد يستعمل بمعنى الإبدال، ويؤيّده ما نقل[٩] عن المبرّد لمّا نقل إليه أبو عمرو والزاهد كلام ثعلب

---

١. «م، ه»: في هذا المقام يستدعي.

٢. في هامش «ه، م»: تبدّل و تبديل هر دو در اخذ شريک اند، امّا فرق آن است که در تبدّل اخذ است اخذ شيء است و ترک شيء، يعني چيزی را به جای او گذاشتن. و در تبديل اخذ شيء است و چيزی به عوض او دادن و ظاهرًا در ترک گيرنده متحقّق نيست، چنان که در مال يتيم آن چه به جای گوسفند فربه او می‌نهند او آن را بگرفته و در اعطاء گيرنده متحقق می‌باشد «١٢».

٣. في هامش «ع»: وإن لم يأت ببدل قطّ.

٤. البقرة: ١٠٨.

٥. في هامش «ع»: أي التبديل «١٢».

٦. في هامش «ع»: أي الإبدال «١٢».

٧. **مغني المحتاج** ١/١٥٨؛ **شعب الإيمان** ١/٣٥٢.

٨. في النسخ: لكلماته؛ يونس: ٦٤.

٩. «ه»: ما نقله.

استحسنه وزاد عليه أنّه يستعمل بمعنى الإبدال أيضًا، وما استشكل من قوله تعالى[١]: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ﴾[٢] بأنّ المأخوذ فيها ما تعدّى إليه الفعل بنفسه والمتروك ما دخل عليه الجرّ مندفع، بأنّ الكلام فيما إذا كانت الباء باء تعدية متمّمة للفعل.

وأمّا إذا تعدّى بنفسه إلى العوضين كما في قوله تعالى: ﴿يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٌ﴾[٣] أو إلى العوض وصاحبه كما في قوله: ﴿فَأَرَدْنَآ أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا﴾[٤] على كلّ من القراءاتين، فليس من هذا القبيل؛ لإفضاء الفعل إلى المأخوذ بلا واسطة[٥]، وخروج الباء عن التكميل[٦] إن ذكرت إلى بيان المعوّض عنه فهي حينئذ باء المقابلة، وهي يصلح للمأخوذ والمتروك، ويؤيّد ذلك قولك: بعت هذا بدرهم، وجواب مخاطبك: اشتريته بدرهم، والدرهم مأخوذك ومتروك مخاطبك، وقد ظهر بما قرّرنا أنّ التبديل يستعمل على عكس التبدّل، وأنّ له استعمالات أُخر: منهما أنّه يتعدّى إلى مفعولين بنفسه، ومنها أنّه يتعدّى إلى مفعول واحد، مثل: بدّلت الشيء، أي غيّرته، كقوله: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ﴾[٧]، ومنها أنّه يتعدّى إلى المفعول بنفسه وإلى المذهوب به المبدل منه بالباء أو «من»، مثل: بدّله بخوفه أو من خوفه أمنًا ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ﴾[٨].

[معنى ﴿ٱلْخَبِيثَ﴾ و ﴿بِٱلطَّيِّبِ﴾ في الآية]

إذا تنقّش هذا على صحيفة خاطرك، فاعلم أنّ معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا

---

١. في هامش «ع»: في سورة سبأ «١٢». ٢. سبأ: ١٦.
٣. الفرقان: ٧٠. ٤. الكهف: ٨١.
٥. «م»: بغير واسطة.
٦. في هامش «ع»: أي كونها متمّمة مكمّلة للفعل «١٢».
٧. البقرة: ١٨١. ٨. سبأ: ١٦.

﴿ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾ لا تأخذوا الخبيث الذي هو مال اليتيم[١]، وإنّما سمّي خبيثًا لأنّه حرام وكلّ حرام خبيث، وتتركوا الطيّب وهو ما قسمه الله لكم من أرزاقكم التي يسّر لكم كسبها وتحصيلها، على الوجه المشروع غير مخالف للمروّة، وإنّما سمّي طيّبًا لأنّ كلّ حلال طيّب وكلّ ما ليس بحلال ليس بطيّب، وإنّما عدل عنها إليها حثًّا على أخذ الحلال وترك الحرام. وقد يقال: معناه لا تأخذوا الخبيث الذي هو التصرّف في أموال اليتامى على وجه غير شرعي، وتضييعها ومحقّها على أربابها، وتتركوا الطيّب الذي هو محافظتها، والتصرّف فيها على الوجه الشرعي، وحينئذ الأخذ والترك ليسا على حقيقتهما، وإنّما سمّي التصرّف على[٢] غير وجه الشرع خبيثًا، والمحافظة والتصرّف على الوجه الشرعي طيّبًا؛ لأنّ الأوّل مثمر لعذاب جهنّم الذي لا شيء أخبث منه، والثاني منتج لنعم الخلد الذي لا شيء أطيب منه.

وقد ظهر ممّا قرّرناه أنّ تفسير الآية بلا تعطوا رديًّا وتأخذوا جيّدًا، ولا تجعلوا شاة مهزولة مكان سمينة ليس ببعيد؛ لأنّه لا يخالف القاعدة المنقولة عن أهل العربية، وأنّه تبدّل لا تبديل كما توهّمه المصنّف و[٣] الزمخشري[٤] في الكشّاف فإنّها[٥] نهي للولي[٦] عن أن يجعل مهزولة من ماله أو من مال غيره مكان سمينة

---

١. في هامش «م، ه»: يعنى در آيت كه **﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾** طيّب متروک در مال يتيم نيست وإلّا منهى به حراستى بود و حال آن كه بر تقدير ارادت تبدّل ادخال «با» بر سر او تقاضى آن مى‌كند كه متروک باشد «١٢».

٢. «ه»: على وجه.

٣. «م»: هاهنا.

٤. في هامش «ع، م، ه»: حيث قالا: معترضا على ما نقل هاهنا مصدّرًا بقيل: إنّ هذا تبديل وليس بتبدّل ومقصودهما أنّ معنى تبدّلت هذا بذاك إنّك أخذت هذا وتركت ذاك ومعنى بدّلت هذا بذاك إنّك أخذت ذاك وأعطيت هذا ففي التبدّل ما دخلته الباء متروك وما تعدّى [«ه»: يعدّي] إليه الفعل بنفسه مأخوذ وفي التبديل بالعكس، نعم للتبديل استعمال آخر يتعدّى إلى المفعولين [«م»: المفعول] بنفسه كقوله تعالى: **﴿فَأُولَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾** [الفرقان: ٧٠] «١٢».

٥. «م»: فإنّ ما.

٦. «م»: المولى، و «ل»: للمولى.

من[١] مال اليتيم، فإذا فعل[٢] ذلك فقد أخذ لليتيم الخبيث[٣] وترك الطيّب[٤]، فيكون تبدّلًا[٥]، وإنّما يكون تبديلًا بالنظر إلى حال نفسه حيث أعطى الخبيث[٦] وأخذ الجيّد.

فكان منشأ توهّم توهّم[٧] المصنّف والزمخشري واعتراضهما على القائل، وهو السدّي اعتبار حال الولي والغفلة عن حال الصبي، على أنّه لو أعطى رديًّا وأخذ جيّدًا من مال الصبي[٨] يصدق أنّه تبدّل الردي من الجيّد للصبي وبدّل لنفسه[٩]، وظاهر الآية أنّه أُريد النهي عن التبديل الخاصّ للصبي؛ لأنّ الأولياء هم المتصرّفون في أموالهم، فنهوا عن بيع أموالهم بوكس[١٠] من أنفسهم ومن غيرهم، وحاصله النهي من التصرّف في مال اليتيم[١١] بما يضرّه، سواء كانت التصرّف معاملة بالنسبة إلى نفسه أو إلى غيره أو غيرها[١٢].

---

١. «م»: عن. ٢. «م»: فلو أفعل.

٣. في هامش «م»: يعنى در اين صورت هرگاه بپرسند كه ولى از براى [او] چه كرد؟ مى‌گويند: از براى يتيم خبيث را گرفت و طيب را گذاشت و نگرفت. و اگر پرسند كه از براى خود چه كرد؟ خواهند گفت: كه خبيث را داد و جيّد را گرفت «١٢».

٤. في هامش «ع، هـ»: أي أخذ الطيّب له، و«هـ» زيادة: أن الباء داخل عليه «١٢».

٥. في هامش «ع، هـ»: لما عرفت أنّ التبدّل ترك الشيء وأخذ شيء بدله «١٢».

٦. في هامش «ع، هـ»: وقد عرفت أنّ التبديل أخذ شيء وإعطاء شيء آخر «١٢».

٧. «هـ»: ـ توهّم.

٨. في هامش «ع، م»: قال الفاضل التفتازاني في حاشية الكشّاف: وإنّما وقع للمصنّف هذا الاشتباه من جهة أنّه اعتبر هذا الأخذ والإعطاء من الولي بالنظر إلى حال نفسه وأمّا لو اعتبره بالنظر إلى حال الصبي فهو كلام لا غبار عليه فإنّ الولي إذا جعل مهزولة من ماله مكان سمينة من مال الصبي فقد أخذ للصبي الخبيث الردي وأعطى الطيّب الجيّد فيكون تبدّلًا وإنّما هو يكون تبديلًا بالنظر إلى حاله حيث أعطى الخبيث وأخذ الطيّب انتهى «١٢، منه رحمه الله».

٩. انظر: **الكشّاف** ١/٤٩٥.

١٠. في هامش «ع»: الوكس: النقص والخسران «١٢» [**الصحاح** ٣/٩٨٩].

١١. «م، هـ»: الصبي. ١٢. «م»: ـ أو غيرها.

وقد يقال: يمكن توجيه كلام القائل على وجه يصير المأخوذ فيه حقيقة الخسيس، والمتروك الرفع بأن ينزّل على صورة ارتكاب ذلك مكارمة مع الأصدقاء، فيأخذ من الصديق عجفاء ويعطيه[١] من مال اليتيم سمينة.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المكارمة مع الأصدقاء بإعطاء الرفيع[٢] من مال اليتيم لمّا كان في مقابلة حقّ لصديقه[٣] ولو حقّ الصاحبة، فهو في حكم الأخذ لنفسه، وأخذ الخسيس من الصديق لليتيم بمنزلة ترك مال نفسه في مال اليتيم وإعطاءه إيّاه.

ويمكن أن يوجّه أيضًا بأنّه يجوز أن يكون القائل عبّر عن الخبيث المذكور في الآية بالوضع[٤] إشارة إلى أنّ مال اليتيم خبيث بحسب تعلّق نهي الشارع به وإن كان رفيعًا بحسب القيمة، وكذا عبّر عن الطيّب المذكور فيها بالخسيس إشارة إلى أنّ مال من يتصرّف في مال اليتيم وإن كان أخسّ بحسب القيمة لكنّه[٥] طيّب من حيث أنّه حلال له، وحينئذ حاصل تفسير القائل لا تأخذوا مالهم الخبيث شرعًا الرفيع قيمة، وتعطوا طيّب مالكم وإن كان خسيسًا قيمة، ولا ريب في أنّ ما دخلته الباء هو المتروك على هذا التوجيه، فلا يتوجّه عليه أنّه تبديل وليس بتبدّل.

إن قلت: هذا التوجيه يرجع إلى القول الأوّل وذلك لأنّ حاصل الأوّل أنّ مدلول الآية النهي عن استبدال أموالهم التي هو خبيث ردي بالنسبة إلى الآخرة يعني [به] حرام، وإن كان جيّدًا صورة ونفعًا في الدنيا، بأموال أنفسهم من الحلال الطيّب، وإنّما التفرقة بين القولين بمجرّد التعبير عن الطرفين في الأوّل بالحلال والحرام وفي الثاني بالرفيع والخسيس.

قلت: في القول الأوّل جعل التبدّل بمعنى الاستبدال وبمجرّد ذلك تفصّى عن

---

١. في هامش «ع»: فالمتروك المعطي هو الطيّب «١٢».

٢. «ل»: فيأخذ من الصديق عجفاء ويعطيه من مال اليتيم.

٣. «م، هـ» زيادة: عليه.

٤. «م»: بالرفع.

٥. «م، هـ»: لكن.

الإشكال وإنّما ذكر الحرام والحلال[١] توضيحًا لتتمّة المقال.

وأمّا في هذا التوجيه قد[٢] أبقى التبدّل على ظاهره، وإنّما تصرّف في معنى الخبيث والطيّب[٣] بما ذكر، ولا يلزم بمجرد اشتراك الوجهين في خصوصية تفسير معنى الخبيث والطيّب اتّحادهما كما لا يخفى، فتأمّل.

[وجه تخصيص النهي بأكل أموال اليتامى منضمًّا إلى أموالكم]

قوله: أي لا تنفقوهما[٤] معًا ولا تسوّوا بينهما.

إشارة إلى دفع ما يتوجّه على ظاهر الآية من أنّ أكل مال اليتيم حرام مطلقًا؛ منفردًا أو منضمًّا، فلم خصّ النهي عنه بأكله منضمًّا؟ وحاصل الدفع أنّ المراد نفي التسوية وفائدة الضمّ والمعية المستفادة من كلمة «إلى» الدالة على غاية قبح فعلهم، حيث أكلوا أموالهم مع الغنى عنها، ولم يميّزوا بينها وبينها كما هو حال البهائم، وعلى قصد تشهير ما كانوا عليه من ارتكاب هذا الأمر القبيح، وإذا كان التقييد لهذين الغرضين لم يلزم القائل بمفهوم المخالف[٥] جواز أكل أموالهم وحدها، وفيه كما فيما أتى به صاحب الكشّاف لدفع ذلك تكلّف[٦] لا يخفى، وقد يدفع أيضًا بأنّ «إلى» بمعنى الانتهاء، والمراد أنّ المنهي أكلها بقصد بقاء أموالهم، فكأنّ بقاء أموالهم جعلت غاية وحينئذ يكون المنهي الأكل مطلقًا، وفيه تأمّل.

والصواب أن يدفع بأنّه قد علم سابقًا من قوله تعالى: ﴿**وَءَاتُوا ٱلْيَتَامَىٰٓ أَمْوَالَهُمْ**﴾ ومن قوله: ﴿**وَلَا تَتَبَدَّلُوا ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ**﴾ تحريم التصرّف في مال اليتيم مطلقًا،

---

١. «م»: الحلال والحرام.
٢. «م»: فقد.
٣. «هـ»: بالطيّب.
٤. في هامش «ع، هـ»: إشارة إلى أنّ المراد بالأكل الانتفاع والتصرّف تعبيرًا عن الشيء بأعظم منافعة وإثاره «١٢، منه».
٥. «م، هـ»: المخالفة.
٦. «م، هـ»: التكلّف.

منضمًّا وغير منضمّ، والمقصود هاهنا تأكيد التحريم بالمنع عن خلط أموالهم بأموالهم[١]، بحيث يلتبس بأموالهم فيقعون في أكله مع مالهم من حيث لا يشعرون.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا ...﴾ (٣)]

قال بعض الأعلام من أصحابنا[٢]: لا يخفى ما يفهم من الآية الكريمة من وجوب التحرّز عن المحرّمات بمجرّد خوف الوقوع فيها، حيث قال: أوّلًا ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا**﴾[٣] وثانيًا ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا**﴾[٤] الآية فيدلّ على كمال المبالغة في وجوب الاجتناب عن المحرّمات، وفي ملاحظة العدل والقسط بين النّساء بل مطلقًا[٥]، فيكون المعنى إن خفتم من عدم القسط في يتامى النّساء فلا يباح لكم ذلك غير مضطّرين؛ فإنّ لكم أن تنكحوا ما طاب من غيرهنّ[٦] مثنى وثلاث ورباع، عادلين بينهنّ، منفقين على العيال، وإن خفتم عن عدم العدل وكثرة العيلولة فانكحوا ما لا يحتاج إليهما[٧]، فمقصود الآية تحريم عدم القسط، وما يؤول إليه، وإباحة النكاح معه إلى أربع لا وجوبه على الظاهر، ويحتمل حمل الأمر بالتزويج على الندب؛ للإجماع على عدم وجوب مثنى؛ بل الواحدة إلّا في بعض الصور وحمله عليه بعيد؛ بل غير ممكن فتأمّل.

بل استحباب الثنين[٨] وما فوقهما أيضًا[٩] غير ظاهر، وكأنّي رأيت من الشيخ كراهته[١٠] ذلك وسببها ظاهر، وفي الآية أيضًا إشارة إليها، فكأنّه للإباحة وعدم التحريم فتأمّل.

---

١. «ل»: ـ بأموالهم.
٢. هو المحقّق الأردبيلي قدّس سرّه.
٣. النّساء: ٣.
٤. النّساء: ٣.
٥. أعمّ من القسط بين النّساء والرجال.
٦. في المصدر: من النّساء.
٧. «م»: إليها.
٨. «هـ»: الثنتين.
٩. «ل»: ـ أيضًا.
١٠. في المصدر: كراهة.

ويفهم أيضًا أنّه يجب الاجتناب عن جميع المحرّمات، فهو مؤيّد لما ذكره سلطان المحقّقين في التجريد من عدم قبول التوبة عن بعض الذنوب دون بعض، ويفهم أيضًا جواز النكاح إلى أربع وتحريم الخامسة، وعدم حسن ترك النكاح بالكلّية، فإنّه لابدّ من الواحدة أو ملك اليمين، فيفهم كمال الاهتمام بالتزويج وذمّ العزوبة، وأنّها ترتفع[١] بملك اليمين، ولا يحتاج إلى النكاح بالعقد، والكلّ موجود في الأخبار، وأنّه لا يجب التعديل بين السراري بل المنام عندهنّ، وجواز العزل عنهن، وقلّة مؤنة ما يحتاج إليه[٢]؛ فتدبّر.

قوله: وهي غير منصرفة للعدل والصفة إلى آخره.

هذا ممّا نقل عن سيبويه، حيث قال: إنّها منعت الصرف للعدل والوصف[٣]، وهذا الوصف وإن كان عارضًا كعروضه في نحو أربع في نسوة أربع فإنّما أثّر هنا[٤] في منع الصرف ولم يؤثّر في أربع؛ لأنّ هذا التركيب المعدول لم يوضع إلّا وصفًا ولا يستعمل إلّا مع اعتبار معنى الوصف فيه، ووضع المعدول[٥] غير وضع المعدول عنه.

قوله: فإنّها بنيت صفات.

أي للوصف، فإنّ معنى مثنى مثلًا الذي يكون ثنتين ثنتين[٦]، أي تزوّجوا أيّها الرجال ثنتين ثنتين، ثلاثًا ثلاثًا، أربعًا أربعًا.

قوله: وقيل: لتكرير العدل إلى آخره.

---

١. في النسخ: يرتفع.
٢. **زبدة البيان**، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.
٣. **تفسير النسفي** نقلًا عن سيبويه ١/ ٢٠٣.
٤. «م»: هاهنا.
٥. في هامش «ع، م، هـ»: قال بعض شارحي الكافية: ثلاث وأخواتها منعت من الصرف للعدلين عند بعض وهو ابن السرّاج أحدهما من صيغة إلى أُخرى والثاني من مكرّر إلى غير مكرّر؛ لا للعدل والصفة؛ لأن شرط الصفة أن يكون أصلية، وهذا الشرط مفقود في أسماء الأعداد [«هـ»: العدد] وعند آخرين للعدل والصفة بناء على أنّ الوصفية قد لزمت التكرّر.
٦. «ل»: ثنين ثنين.

القائل صاحب الكشّاف[١]، وحاصل كلامه أنّ فيها عدلًا مكرّرًا من حيث اللفظ؛ لأنّ الأصل كان اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة، كلّ واحد منها مرّتين فجعل مرّة واحدة ثمّ غيّر لفظ اثنين إلى مثنى، وكذا الباقي.

وقال ابن السرّاج: إنّما لم ينصرف لأنّ فيها عدلين لفظيًا ومعنويًا؛ لأنّ[٢] مثنى معدول عن لفظة اثنين وعن معناه أيضًا؛ لأنّه عدل عن معناه مرّة واحدة إلى معنى اثنين اثنين، وذهب المحقّق التفتازاني إلى أنّ ما ذكره صاحب الكشّاف عائدًا إلى ما قاله ابن السرّاج وهو بعيد جدًّا، وأبعد منه حمل ما اختاره المصنّف من قول سيبويه على ذلك كما احتمله المحشّي الفاضل، فتأمّل.

قوله: ومعناه الإذن لكلّ ناكح يريد الجمع إلى آخره.

فيه إشارة إلى وجه الإتيان بصيغة المعدول دون أصلها وحاصله أنّه إنّما أتى بذلك لأنّ الخطاب للجميع فوجب التكرير ليحصل الإذن لكلّ ناكح يريد الجمع بين النّساء إن تنكح من العدد المذكور على الوجهين المذكورين فإنّ معناها حينئذ ذلك على ما دلّ عليه تتبّع موارد استعمال البلغاء.

قوله: أن تنكح[٣] ما شاء من العدد المذكور.

وترك الواحدة لعدم الاحتياج إلى القسط والعدل وإن احتاج إلى ملاحظة[٤] المهر والنفقة، وهي معلومة.

[الجمع بين هذه الأعداد وتجويز نكاح التسعة باطل]

قوله: ولو أفردت كان المعنى تجويز الجمع [بين هذه الأعداد دون التوزيع] إلى آخره.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٤٩٦.

٢. «هـ»: أنّ.

٣. في المصدر: أن ينكح.

٤. «م»: ما لاحظ.

فيه تعريض للكشّاف، حيث قال[١]: ولو أفردت لم يكن له معنى[٢]، ووجه الردّ أنّه يكون له معنى وليس بمقصود، وهو الجمع بين هذه الأعداد بأن يكون المدلول تجويز التسعة كما ذهب إليه جماعة[٣]، ويمكن أن يدفع ذلك بأنّ مراد صاحب الكشّاف بنفي المعنى أنّه لا معنى لهذا اللفظ في عرف البلغاء؛ إذ ليس من شأن البليغ أن يعبّر عن التسعة باثنين و[٤] ثلاث وأربع، ومن قال: إعط زيدًا اثنين وثلاثًا وأربعًا، وهو يريد تسعة كان[٥] أعيا كلام، فلا يليق بكلام الملك العلّام والأولى أن يقال: لو أفردت لفهم منه أنّه إذا اختلّ[٦] العدد المقدور عليه المأمون فيه الجور بموت النّساء أو الطلاق لم يجز له تكميل ذلك العدد؛ لأنّه استوفى العدد المباح، ولم يفهم من اللفظ التكرار، بخلاف الألفاظ المذكورة في الآية، فإنّه حينئذ يفيد جواز تكميل العدد، وأنّه لا جناح عليه.

ولا يذهب عليك أنّ من ذهب إلى تجويز التسعة لم يستدلّ عليه بأنّ مثنى وثلاث ورباع تسعة، كما ذكره المحشّي الفاضل، وإنّما المذكور في تفسير النيشابوري وغيره أنّهم قد استدلّوا عليه، بل على تجويز أيّ عدد أُريد بأنّ قوله:

---

١. في هامش «ع، ه»: قال: كذا نقل عنهم ولكنهم ينكرونه «١٢».

٢. **الكشّاف** ١/ ٤٩٧.

٣. في هامش «ع، م، ه»: قال في **كنز العرفان** [٢/ ١٤١]: نقل عن القاسمية من الزيدية جواز التسع لمكان الواو كما قلنا، بل يلزمهم جواز ثمانية عشر لأنّ قوله: مثنى معناه جواز مثنتى [«م» والمصدر: ـ جواز مثنتى] ثنين، وكذا البواقي، انتهى.
وفيه أنّه لا يلزمهم ذلك لجواز أن يحملوا التكرار على التوزيع فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

٤. «م»: أو.

٥. «ل»: كما أنّ.

٦. في هامش «ع، م، ه»: قال الشيخ الطبرسي: لا يقال: إن نظم الآية يؤدّي إلى جواز نكاح التسع، فإنّ اثنين وثلاثة وأربعة، تسعة؛ لأنّ من قال دخل القوم البلد مثنى وثلاث ورباع، لا يقتضي اجتماع الأعداد في الدخول، ولأنّ لهذا العدد لفظًا موضوعًا، وهو تسع، فالعدول عنه إلى مثنى وثلاث ورباع، نوع من اللحن جلّ كلامه سبحانه عن ذلك، انتهى [**تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٥]، «١٢، منه رحمه الله».

﴿فَٱنكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ إطلاق في جميع الأعداد؛ لصحّة استثناء كلّ عدد منه، وقوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ لا يصلح مخصّصًا لذلك العموم؛ لأنّ تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينافي ثبوت الحكم في الباقي، بل نقول: ذكرها يدلّ على نفي الحرج والحَجْر مطلقًا، فإنّ من قال لولده: افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدرسة وإلى البستان، كان تنصيصًا[١] بأنّ زمام الاختيار بيده، ولا يكون تخصيصًا، وأيضًا ذكر جميع الأعداد متعذّر، فذكر بعضها تنبيه على حصول الإذن في جميعها، ولئن سلّمنا لكن الواو للجمع المطلق، فيفيد الإذن في جميع تسعة بل ثمانية عشر[٢] لتضعيف[٣] كلّ منها.

وأمّا السنّة: فلمّا[٤] ثبت بالتواتر أنّه ﷺ مات عن تسع، وقد أمرنا باتّباعه في قوله ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[٥] وأقلّ مراتب الأمر الإباحة، وقد قال ﷺ: «فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»[٦]، وأُجيب[٧] عن استدلالهم بما روي أنّ نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نسوة فقال ﷺ: «امسك أربعًا وفارق واحدة»[٨]، وبأن إجماع فقهاء الأمصار قد انعقد على عدم جواز ما زاد على أربع، وزيّف الأوّل بأنّ القرآن دلّ على عدم الحصر، ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز، وبأن الأمر بمفارقة الزائدة قد يكون لمانع النسب أو الرضاع.

وفيه أنّ القرآن لم يدلّ على عدم الحصر، غايته أنّه لم يدلّ على الحصر فيكون مجملًا، وبيان المجمل بخبر الواحد جائز، وأيضًا قوله: «امسك أربعًا» على

---

١. في المصدر: تصريحًا في.
٢. «م»: ـ عشر.
٣. «ل»: لضعف.
٤. «هـ»: فما.
٥. الأنعام: ١٥٣.
٦. **الهداية** للصدوق، ٢٥٧؛ **مسند أحمد** ٣/ ٢٤١؛ **صحيح البخاري** ٦/ ١١٦.
٧. «ل»: فأجاب.
٨. **الخلاف** للطوسي ٤/ ٢٩٤؛ **معرفة السنن** للبيهقي ٥/ ٣١٦.

الإطلاق، وكذا «فارق واحدة»، دليل على أنّ المانع هو الزيادة على الأربع لا غيرها، وضعف الثاني بأنّ الإجماع مع وجود المخالف لا ينعقد، وبتقدير التسليم فإنّ الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، وردّ وبأنّ القرآن لم يدلّ على عدم الحصر حتّى يلزم نسخ الإجماع إيّاه، ولئن سلّم أنّ القرآن دلّ على عدم الحصر فالإجماع يكشف عن وجود ناسخ في عهده، وذلك جائز بالاتّفاق[1].

قوله: ولو ذكرت بـ«أو» لذهب [تجويز الاختلاف في العدد] إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر كأنّه قيل: لو كان المقصود من الآية الحصر على أحد الأعداد المذكورة كان ينبغي أن يقال: مثنى أو ثلاث أو رباع، بـ«أو» الفاصلة، وحاصل الجواب أنّه لو ذكرت بـ«أو» لزم أن لا يجوز النكاح إلّا على أحد هذه الأقسام، فلا يجوز لبعضهم أن يأتي بالتثنية، ولفريق ثان بالتثليث، ولآخرين بالتربيع، فيذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذي دلّت عليه الواو، وفيه:

أوّلًا: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان «أو» بمعنى التخيير، أمّا إذا كان بمعنى الإباحة فلا يذهب معنى تجويز الجمع بين تلك الأعداد المتخالفة، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ سياق الآية وهو قوله: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ تدلّ على خلاف الإباحة فتعيّن أن يكون للتخير.

وثانيًا: ما ذكره المحشّي الفاضل من: أنّه مع الواو أيضًا ذهب تجويز الاتّفاق، والحقّ أنّه لا تفاوت في فهم المقصود بين «أو» والواو، فإنّه لا يلتفت الذهن إلى اشتراط أن يكون جميع الأُمّة على نحو واحد من هذه الأقسام المجوّزة، وإنّما جيء بالواو لأنّه أقرب إلى التوزيع؛ لأنّ المستفيض فيه مقابلة مجموع بمجموع[2]، انتهى كلامه.

---

١. **تفسير النيشابوري** ٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢١٦.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ صورة كون الألفاظ المعدولة مع الواو هي[١] الواقعة في الآية، وقد ذكر المصنّف قبيل هذا أنّها تفيد تجويز الاتّفاق والاختلاف[٢]، معلّلًا بانفهام ذلك في موارد الاستعمال فما ذكره هذا المحشّي هاهنا من قبيل المنع على مقدّمة مبرهنة فلا يفيد.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ دعوى عدم التفاوت فاسدة، وأفسد منها دعوى عدم التفات الذهن إلى الاشتراط المذكور، فإنّه[٣] لو تمّ[٤] فإنّما يتمّ على مذهب من يقول بحكم العقل في حسن الأشياء وقبحها، والمحشّي بمعزل عن ذلك، فافهم.

قوله: وفسّر بأن لا يكثر[٥] عيالكم [على أنّه من عال الرجل عياله يعولهم إذا مانهم] إلى آخره.

[معنى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾]

قال النيشابوري: نقل عن الشافعي: إنّ معناه لا تكثر عيالكم، وطعن فيه بعض القاصرين بإنّ[٦] هذا في اللغة معنى «تعيلوا» لا معنى «تعولوا» يقال: عال[٧] الرجل إذا كثر عياله، ومنه قراءة طاوس ألّا تعيلوا، وأيضًا أنّه لا يناسب أوّل الآية ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا**﴾ وأيضًا هب أنّه يقلّ العيال في اختيار الحرّة الواحدة، فكيف يقلّ عند اختيار التسري ولا حصر لهنّ؟

والجواب عن الأوّل: أنّ الشافعي لم يذهب إلى تفسير اللغة وإنّما زعم أنّه تعالى

---

١. «ل»: ـ هي.

٢. في هامش «ع، هـ»: حيث قال: معناها [«هـ»: ـ معناها] الإذن لكلّ ناكح إلى قوله: متّفقين فيه ومختلفين كقولك: اقتسموا هذه البدرة درهمين «١٢، منه رحمه الله».

٣. «م، هـ»: فإنّها.

٤. «م، هـ»: تمّت.

٥. في المصدر: لا تكثر.

٦. كذا في المصدر وفي النسخ: أنّ.

٧. في المصدر و«م»: أعال.

أشار إلى الشيء بذكر لازمه، أي جعل الميل والجور كناية عن أنّ كثرة العيال[١] لا ينفكّ عن الميل والجور، وقرّر الكناية على وجه آخر، وهو أنّه جعل قوله تعالى: ﴿**أَلَّا تَعُولُوا**﴾ من عال الرجل عياله، معولهم كقولهم[٢]: مانهم[٣] بمؤنهم إذا انفق عليهم، ولا شكّ أنّ من كثر عياله لزمه أن يعولهم، وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال، فالحاصل أنّه ذكر اللازم وهو الإنفاق وأراد الملزوم وهو كثرة العيال.

والحاصل على ما قلنا أنّه ذكر اللازم وهو الميل والجور وأراد الملزوم وهو كثرة العيال.

وعن الثاني[٤]: أنّ حمل الكلام على ما لا يلزم منه تكرار أولى، وبتقدير التسليم فتفسير الشافعي أيضًا يؤل إلى تفسير الجمهور لكن بطريق الكناية كما قرّرنا.

وعن الثالث: بأنّ الجواري إذا كثرن فله أن يكلّفهنّ الكسب[٥]، فينفقنّ على أنفسهنّ، وعلى مولاهنّ أيضًا، فكأنّه لا عيال، وإذا عجز المولى باعهنّ وتخلّص منهنّ، بخلاف المهائر[٦]، فإنّ الخلاص عنهنّ يفتقر إلى تسليم المهر إليهنّ، وقال في ***الكشّاف***: العزل عن السراري جائز بغير إذنهنّ، فكن مظانّ قلّة الولد بالإضافة إلى التزويج[٧]، تأمّل.

---

١. في المصدر: لأنّ كثرة العيال.

٢. «م»: لقولهم كقولك، في المصدر و«ه»: يعولهم كقولك.

٣. «ع»: باتهم.

٤. في المصدر: والجواب عن الثاني.

٥. «م»: المكتسب.

٦. في هامش «ع، م»: المهائر جمع مهيرة، وهي الممهورة من مهرها قطع بها [«م، ه»: لها] مهرًا ومهرها إعطاها وفي مقابلته السرية يقال لفلان: مهيرة وسرية وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما في الصحاح أنّ المهيرة من الحرّة «١٢، منه رحمه الله».

٧. **تفسير النيشابوري** ٢/٣٤٨ ـ ٣٤٩.

[قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن ...﴾ (٤)]

قوله: [﴿وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾] مهورهنّ.

لا يخفى أنّ ظاهر الآية يدلّ على وجوب المهر بمجرّد العقد مطلقًا؛ لأنّه بالعقد تصير الزوجة داخلة في النّساء، فيدلّ على أنّ الموجب له هو العقد فقط، ولا دخل للدخول ثمّ قد يتّصف بالطلاق عند بعض الأصحاب بل على وجوب إعطائه حينئذ، فكأنّه مقيّد بطلب صاحبه كسائر الحقوق فيمكن أن يكون لها[1] الامتناع حتّى تأخذه، فتأمّل فيه.

قوله: بلا توقّع عوض.

وسمّي المهر عطيّة مع كونه عوض البضع؛ لاشتراك فوائد التزويج، فافهم.

قوله: ونصبها على المصدر لأنّها في معنى الإيتاء.

[معنى ﴿نِحْلَةً﴾]

أي على تقدير أن يكون نحلة، بمعنى عطيّة، يكون منصوبًا على أنّه مفعول مطلق، لقوله: ﴿وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ﴾ فكأنّه قال: آتوهنّ إيتاء، واعطوهنّ عطيّة.

قوله: وقيل: المعنى نحلة من الله وتفضّلًا منه عليهنّ.

ويحتمل أن يراد آتوهنّ ممّا أعطاكم الله تفضّلًا منه عليكم.

قوله: والخطاب للأزواج.

وهو ظاهر، لذكره عقيب الأمر بالنكاح.

قوله: وقيل: للإيتاء.

فكأنّه قيل: آتوا النّساء، فإن طبن ممّا أتيتموهنّ فكلوه.

قوله: والهنيء والمريء صفتان إلى آخره.

وروي في طريق الإمامية أنّ رجلًا أتى أمير المؤمنين عليه السلام فشكا إليه وجع بطنه،

---

١. «م»: له.

فقال: ألك زوجة؟ قال: نعم، قال: استوهب منها شيئًا طابت به نفسها من مالها، ثمّ اشتر به عسلًا ثمّ اسكب عليه من ماء السماء، ثمّ اشربه، فإنّي سمعت الله يقول في كتابه: ﴿وَنَزَّلْنَا[1] مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَارَكًا﴾[2] وقال: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا[3] شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾[4] و[5] قال: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾[6] فإذا اجتمعت البركة والشفاء والهنى والمرئ شفيت إن شاء الله ففعل ذلك فشفي[7].

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَالَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ ...﴾ (٥)]

[وجه إضافة الأموال إلى الأولياء]

قوله: وإنّما أضاف الأموال إلى الأولياء [لأنّها في تصرّفهم وتحت ولايتهم].

أي مع أنّ الأموال لليتامى.

قوله: [وهو الملائم] للآيات المتقدّمة والمتأخّرة.

الآية المتقدّمة قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا ٱلْيَتَامَىٰٓ﴾ الآية، والآية المتأخّرة قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ﴾[8] الآية.

قوله: [﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾] واجعلوها مكانًا لرزقهم إلى آخره.

فيه إشارة إلى فائدة إيراد لفظ «فيها» في قولهم[9]: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ دون «منها» فإنّه إذا قيل: فيها يحتاج إلى اعتبار تضمين فعل يتعدّى إليه مثل متاجرين أو

---

١. في النسخ: وأنزلنا.
٢. قٓ: ٩.
٣. في النسخ: بطنها.
٤. النّحل: ٦٩.
٥. «م، هـ»: ـ و.
٦. النّساء: ٤.
٧. **تفسير العيّاشي** ١/٢١٨؛ **كنز العرفان** للمقداد السيوري ٢/٢٠٢؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/١٦.
٨. في هامش «ع»: لضمّنه قوله: ﴿فَٱدْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ «١٢».
٩. «هـ»: قوله.

مرابحين أو متصرّفين، فيدلّ على إرادة أن يتّجروا فيها، ويجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصل المال، بخلاف ما لو قيل: منها[1]؛ فإنّ المتبادر الصرف من أصلها وصلبها، وعلى هذا يمكن أن يستدلّ بالآية على وجوب التكسّب بمال المولّى عليه؛ لظاهر الأمر، ولئلّا يأكلها النفقة، ويحتمل عدم الوجوب للأصل ولأنّه اكتساب لا يجب غالبًا، والحقّ أنّه يجب استنماء قدر النفقة، فأمّا الزيادة على ذلك فندب.

[قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامىٰ حَتّىٰ اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ...﴾ (٦)]

قوله: [﴿وَٱبۡتَلُوا ٱلۡيَتَامىٰ﴾ اختبروهم] قبل البلوغ بتتبّع أحوالهم إلى آخره.

هذا ما ذهب إليه الإمامية والشافعي[2] ومالك، والفرق بين قولهم وقول أبو حنيفة المذكور بعد ذلك مع أنّ الكلّ مشترك في تفويض المال إلى اليتيم المذكور هو أنّ أبا حنيفة قال: بتفويض المال إليه، لكن يجعله مستقلاًّ في البيع والشراء، بخلاف الإمامية والشافعي ومالك، فإنّهم يجعلونه مستقلاًّ في المقدّمات، ثمّ الولي يتولّى العقد ولو عقد اليتيم كان باطلًا.

واعلم أنّ في كون الابتلاء قبل البلوغ على ما ذكره المصنّف نظر؛ لأنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿**فَاِنْ اٰنَسْتُمْ**﴾ إلى آخره كونه بعد البلوغ؛ لأنّه أوجب الله تعالى دفع الأموال إليهم بعد إيناس الرشد، فلو كان الامتحان قبله لما جاز ذلك، فكيف الوجوب؟ ولا يدلّ لفظ «اليتامى» على كونه قبل البلوغ؛ لأنّ إطلاقه على البالغ خصوصًا القريب إلى حال البلوغ الممنوع من التصرّف في ماله باعتبار ما كان شائع ذائع؛ كما مرّ في كلام المصنّف أيضًا.

نعم يدلّ على كونه قبل البلوغ قوله تعالى: ﴿**حَتّىٰٓ اِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ**﴾ أي حدّ البلوغ فتأمّل.

---

١. «هـ»: فيها.

٢. «م»: والشافعية.

قوله: [﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ﴾ حتّى إذا بلغوا حدّ البلوغ بأن يحتلم] أو يستكمل خمسة عشر[١] عندنا، وعند الإمامية أيضًا.

قوله: [﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾] فإن أبصرتم منهم رشدًا.

[معنى إيناس الرشد وإبطال قول أبي حنيفة فيه]

الإيناس: الإبصار الظاهر، واستعير هاهنا للمعرفة البيّنة، كاستعارة الرؤية للمعرفة الواضحة، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الرشد ليس من الأمور المحسوسة حتّى يتعلّق به[٢] الحسّ البصري، بل هو صفة معنوية، كما لا يخفى.

قوله: وقال أبو حنيفة: إذا زادت على سنّ البلوغ سبع سنين إلى آخره.

لا يخفى أنّ ما قاله أبو حنيفة مخالف للقرآن الكريم والعقل السليم من غير دليل، والدليل المذكور الذي تكلّفه له أصحابه باطل، فإنّ كون البلوغ ما ذهب إليه ممنوع، وبعد التسليم حصول التغير[٣] ممتنع[٤]، وعلى تقدير التسليم حصول تغيير يوجب الدفع وترك العمل بالقرآن ممنوع، وما استدلّ به من الخبر المذكور في ***الكشّاف*** أعني قوله ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع»[٥]، بعد تسليمه لا يدلّ على ذلك وهو ظاهر، وكيف يدلّ الخبر المعمول على خلاف القرآن؟ وإن دلّ يجب التأويل بحيث يمكن الجمع، وعلى تقدير دلالته على تقدير وإن كان هو إيناس الرشد فلا معنى لقوله: وإن لم يؤنس منه الرشد، وأيضًا خلاف المشاهد؛ لأنّه يوجد من هو في ذلك السنّ مع عدم الرشد، وإن سلّم وصحّ فلا يحتاج إلى الاستدلال الضعيف المذكور؛ إذ يكفيه الآية فإن لم يكن ذلك الغيير[٦] إيناس الرشد فلا معنى لاعتباره؛

---

١. في المصدر: خمس عشرة.
٢. «ل، م»: ـ به.
٣. «ل»: التغيير.
٤. في النسخ: مم.
٥. **الكشّاف** ١ / ٤٧٣، وفي «م، هـ»: بسبع.
٦. في هامش «ع، م، هـ»: وغاية ما سمعته عن بعض فضلاء الحنفية في الهند أنّه أراد أنّ الشارع

لإعطاء المال مع بقاء السفه الموجب لعدم الإعطاء، بالنصّ والإجماع والعقل، بل يمكن أن يقال: يلزمه البلوغ في أربعة عشر[1] بل جواز الإعطاء أيضًا، فإنّه يحصل التغير للمخبر، بل للسبع أيضًا.

وبالجملة هذا القول مع هذا الدليل من الغرائب التي يضحك منها الصبيان.

قوله: [وظاهره يدلّ على أنّ القيّم لا يصدق في دعواه إلّا بالبيّنة] وهو المختار عندنا.

وقال بعض فقهاء الإمامية ما حاصله: أنّه لو لم يشهد عليه وأنكر القبض مثلًا لزمه إمّا الضمان أو دعوى التلف بغير تفريط مع اليمين، ومع الإشهاد، وينتفي هذه اللوازم وهو في الحقيقة قول بالتفصيل، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ...﴾ (٧)]

قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ﴾.

[بطلان القول بالتعصيب بدلالة الآية]

فيها دلالة على بطلان ما ذهب إليه الجمهور من القول بالتعصيب، وهو إعطاء

⇦ لما جعل سبعًا من السنين محلّ التغيّر دلّ على غاية الشارع باعتبار هذا العدد لاختبار التغيّر، فنعتبره نحن في الاختبار بعد سنّ البلوغ، وحينئذ لا يلزم الإلزام المذكور وفيه أنّ الشارع لم يعتبر المهيّة الكلّية للسبع محلًا للاختبار والتغيّر إذ الكلّ الطبيعي على تقدير تسليم تحقّقه في الخارج لا يتعلّق به حكم شرعي أصلًا بل أراد السبع الجزئي الخاصّ المتّصل بأوّل العمر فالقياس عليه قياس ضعيف جدًّا بل لا محصّل له تأمّل «١٢، منه رحمه الله».

١. في هامش «ع، م، ه»: لأنّ السبع الذي اعترف بأنّه مدّة يتغيّر أحوال الإنسان فيها. أمّا السبع الثاني الذي أُمر بالضرب فيه فيلزم اعتبار أربعة عشر سنة في البلوغ. وأمّا السبع الثالث فيلزم اعتبار أحد وعشرين فيه، والحال أنّه يحصل عنده بثمانية عشرة كما سبق «١٢، منه رحمه الله».

العصبة التي هم الذكور من جهة الأب، دون الإناث ما فضل عن السهام المختصّة بالردّ، وجه الدلالة أنّه تعالى فرض الإرث لصنفي الرجال والنّساء فلا يجوز تخصيص الإرث في بعض المواضع بالرجال دون النّساء عند تساوي الدرجة، كما هو مقتضى مذهبهم.

والحاصل أنّ الآية لم يفرق بين الرجال والنّساء في إثبات النصيب لهما، فلو جاز حرمان النّساء كما يقتضيه القول بالتعصيب لجاز القول بحرمان الرجال أيضًا، مع أنّ ذلك باطل بالإجماع، وبعبارة أُخرى لو كان التعصيب حقًّا لزم إعطاء الزائد للرجال دون النّساء؛ لأنّ العصبية يعطي الميراث وهم الرجال، إلّا أنّ الأُخت أيضًا منهم، وحينئذ يلزم أن لا يعطى الميراث للنساء التي شاركت الرجال في المرتبة، والمفهوم من قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ**﴾ إلى آخره، أنّ الرجال والنّساء المتشاركون في مرتبة القرب والبعد، المتشاركون في الميراث أيضًا إن قيل هذا وارد عليكم؛ لأنّكم تقولون: الأخ لا يورث مع البنت، قلنا: إنّما قلنا ذلك لبعد درجة الأخ بالنسبة إلى البنت، والآية ناظرة إلى تساوي الدرجة بين الرجال والنّساء لا مطلقًا.

وأفاد الأُستاد النحرير ﵀ أنّه يمكن أن يقال: إنّ هذا وارد عليكم من وجه آخر وهو أنّ الأُمّ مع الأخ تحجب عن الردّ، إن قيل: إنّ هاهنا حاجبًا، قلنا: إنّ العصبة أيضًا مانعون للنساء، فالمعتمد في بطلان التعصيب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾[1]، وبيانه أنّ التعصيب لو كان حقًّا والغرض أنّ الأُخت عصبة وكانت تستحقّ[2] النصف بالتعصيب وإن كان له ولد لبقى قوله: ﴿**لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ**﴾ بلا فائدة، وأيضًا بقوله تعالى: ﴿ **وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ**﴾[3]، إذ على تقدير التعصيب يلزم مخالفة هذه الآية[4]، تأمّل.

---

١. النّساء: ١٧٦.

٢. في النسخ: يستحقّ.

٣. الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦.

٤. انظر: **نضد القواعد الفقهية** للمقداد السيوري، ٤٥٤.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُولُوا ٱلْقُرْبىٰ وَٱلْيَتَامىٰ وَ ...﴾ (٨)]

قوله: ثمّ اختلف في نسخه.

فقيل: إنّها منسوخة بآية الإرث، وقيل: بل هي محكمة، وعن سعيد بن جبير أنّ أُناسًا يقولون: نسخت والله ما نسخت، ولكنّه ممّا يتهاون به النـاس، وقـيل: ذلك مختصّ بالعين، أمّا الأرضون والرقيق فلا، بل يقولون: حينئذ القول المعروف وهو الاعتذار، وقيل: العذر عن مال الطفل لو كان فـيهم يـعتذر وليّـه بأنّـه لو كـان لي لأعطيتكم.

وقيل: الخـطاب للـمريض إذا حـضرته أمـارات المـوت، وأراد قسـمة أمـواله والإيصاء بها[1] أن يأتي بذلك، أي الرزق، والقول المعروف، والأوّل أشهر وقـرينة الخطاب يدلّ عليه.

واعلم أنّه قد وقع الإجماع ودلّت السنّة الشريفة وبيان الأئمّة الصادقين عليهم السلام على شرائط للإرث، وموانع له؛ كالكفر والقتل والرقّ، فيكون فوات الشرط ووجود المانع كالمخصّص لعموم الآية المذكورة ونظائرها فتكون من العمومات المخصّصة، وهو المطلوب.

[قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ...﴾ (٩)]

قوله: أو للورثة بالشفقة [على من حضر القسمة من ضعفاء الأقارب] إلى آخره.

حاصله[2] أنّه ينبغي للإنسان أن يكون نفسه وأولاده، ونفس غيره وأولاده عنده سواء، كما يخاف على الأوّل ويدبّرهم ويفعل ما يصلح لهم ويـخاف عـليهم مـمّا يلحقهم من الأذى فكذا ينبغي أن يخاف على الثاني، ويخاف من أنّه إن قصّر فـي

---

١. «م»: لها.

٢. «هـ»: وحاصله.

حقّ الثاني يقصّر في حقّ[١] الأوّل، وفي الأخبار ما يدلّ عليه كثير، والعقل يساعده، حتّى أنّه ورد أنّه من زَنىٰ زُنِيَ بأهله، فيدلّ على تحريم الإشارة إلى فعل ما يضرّ بالغير، بل تحريم ترك نهي فعل يؤول إلى ضرر من أولاد الموصي وغيرهم، وذلك غير بعيد من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُـلْمًا ...﴾ (١٠)]

قوله: [﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ﴾ ملأ بطونهم.

إشارة إلى ما هو معنى قوله: ﴿**يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ**﴾ بحسب الاستعمال قال في الكشّاف: يقال: أكل [فلان] في بعض بطنه[٢]، إذا أكل دون الشبع وأكل في بطنه إذا شبع، ومنه قول الشاعر ـ شعر ـ:

كلوا في بعض بطنكم تَعِفّوا فإن زمانكم زمن خميص[٣]

أقول: وبهذا يظهر أنّ ما ذكره المحشّي الفاضل في هذا المقام في توجيه تفسير الشارح بقوله: ملأ بطونهم بمعزل عن التحقيق، وأيضًا ما ذكره من أنّ الظرف إنّما يكون ظرفًا حقيقة إذا شغله بتمامه المظروف، وإلّا فالظرف بعضه إلى آخره، إن أراد به أنّ حقيقة الظرف بمعنى أصل وضعه في اللغة ذلك فهو غير مسلّم، والسند هو التتبّع، وإن أراد أنّ حقيقة الظرف بمعنى كمال الظرفية وتماميته عند العقل ذلك فهو مسلّم، لكن لا التفات للبليغ إلى اعتبار ذلك، كما لا يخفى على من شمّ رائحة من العربية.

قوله: وعن أبي بردة أنّه ﷺ الحديث.

---

١. «ل»: على «الثاني يقصّر في حقّ» شطب.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: البطن اسم لجميع الأمعاء وما حوي عليها وقد بالغ الشاعر في التعليل فجعل البطون بطنًا ثمّ أمر بالأكل في بعض الواحد «١٢، منه رحمه الله».

٣. انظر: **الكشّاف** ١ / ٤٧٩.

وفي طريق الإمامية أنّه سئل الرضا عليه السلام كم أدنى ما يدخل به النار أكل مال اليتيم؟ فقال: «كثيره وقليله واحد، إذا كان من نيّته أن لا يردّه إليهم»[١]، وعنه أيضاً عليه السلام أنّه قال: «إنّ في مال اليتيم عقوبتين، أمّا أحدهما فعقوبة الدنيا قوله: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ﴾ الآية، وأمّا ثانيهما فعقوبة الآخرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ ٱلْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾[٢] الآية»[٣].

[من أكل مال اليتيم ظلمًا فله عقوبتان]

قال الأُستاد النحرير: إنّ في دلالة الآية الأُولى على عقوبة الدنيا فقط خفاء، وتوضيحه أن نقول: بل هي دالّة على عقوبة الدنيا وعقوبة الآخرة لأنّ مآل قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ﴾ وقوله: ﴿فَلْيَتَّقُوا ٱللَّهَ﴾ واحد فلو كان المراد منهما[٤] الإشارة إلى عقوبة الآخرة كان تأكيدًا، ولو كان المراد من الأوّل الخشية من عقوبة الدنيا ومن الثاني الخوف من عقوبة الآخرة كان تأسيسًا، والتأسيس خير من التأكيد، تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ...﴾ (١١)]

قوله: وهو إجمال تفصيله للذكر إلى آخره.

فيه إيماء إلى وجه العدول من قوله: للذكر من أولادكم إلى آخره وهو أنّ[٥] الحكم إذا ذكر مجملًا ثمّ فصّل كان أوقع في النفس، تأمّل.

---

١. **كنز العرفان** للسيوري ٢/ ١٠٩؛ **تفسير العيّاشي** ١/ ٢٢٤؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٢٦.
٢. النّساء: ١٠.
٣. **الكافي** ٥/ ١٢٨؛ **من لا يحضره الفقيه** ٣/ ١٧٣؛ **كنز العرفان** ٢/ ١٠٩.
٤. في العبارة ودلالته على المقصود نوع إغلاق فلا تغفل.
٥. «م، ه»: ـ أنّ.

[ما أفاده الفاضل النيشابوري من الآية]

هذا وقال الفاضل النيشابوري: إنّ عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾[1] مخصوص بصور، منها أنّ العبد والحرّ لا يتوارثان، ومنها القاتل لا يرث، ومنها أن[2] لا يتوارث أهل ملّتين والمرتد ماله فيء لبيت المال سواء اكتسب في الإسلام أو في الردّة، وعند أبي حنيفة ما اكتسب في الإسلام يرثه أقاربه المسلمون، ومنها أنّ الأنبياء لا يورثون خلافًا للشيعة، روي أنّ فاطمة عليها السلام لمّا طلبت الميراث احتجّوا بقوله صلى الله عليه وآله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة، واحتجّت بقوله تعالى حكاية عن زكريّا: ﴿يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾[3] وبقوله[4]: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾[5] والأصل في التواريث للمال ووراثة العلم أو الدين مجاز، وبعموم قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ولأنّ المحتاج إلى هذه المسألة ما كان إلّا عليًا وفاطمة والعبّاس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء في الدين، وأمّا أبو بكر فإنّه ما كان محتاجًا في معرفة هذه المسألة البتّة؛ لأنّه ما كان يخطر بباله أنّه يرث الرسول صلى الله عليه وآله فكيف يليق بالرسول أن يبلغ هذه المسألة من لا حاجة له إليها ولا يبلّغها إلى من له إلى معرفتها أشدّ الحاجة؟ وأيضًا يحتمل أن يكون قوله: «ما تركناه صدقة» صلة لقوله: «لا نورث»، والمراد أنّ الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشي لا يورث ولعلّ فائدة تخصيص الأنبياء بذلك أنّهم إذا عزموا على التصدّق بشيء فبمجرّد العزم يخرج ذلك عن ملكهم فلا يرثه وارثهم عنهم.

وأجاب[6] أهل السنّة بأنّ فاطمة رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد

---

١. النّساء: ١١.
٢. «م، هـ»: أنّه.
٣. مريم: ٦.
٤. «هـ»: قوله.
٥. النّمل: ١٦.
٦. في المصدر: وأجابوا.

الإجماع على ما ذهب إليه أبو بكر[١]، انتهى.

[إنّ حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث» مختلق موضوع]

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ ما ذكروه من رضاء فاطمة بقول أبي بكر، فرية بلا مرية، كيف وقد روى نقيض ذلك شيخهم البخاري في صحيحه الذي هو أصحّ الكتب بعد كتاب الله عندهم بإسناده أنّ فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: [لا] نورث ما تركناه صدقة، وإنّما يأكل آل محمّد من هذا المال، وأنّي والله لا أُغيّر شيئًا من صدقة رسول الله صلى الله عليه وآله عن حالها التي كانت عليه[٢] في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأعملنّ فيها بما عمل رسول الله، فأبى أبو بكر أن يدفع إليها شيئًا منها، فوجدت[٣] عليها السلام على أبي بكر من ذلك وهجرته[٤] حتّى توفّيت فلم تكلّمه أبدًا، وعاشت بعد أبيها صلى الله عليه وآله[٥] ستّة أشهر، فلمّا توفّيت دفنها علي عليه السلام ليلًا وصلّى عليها ولم يؤذن بها أبو بكر[٦]، وكذا روى حديث المذكور بعينه مسلم أيضًا في صحيحه[٧] وهو عندهم من أرداف[٨] البخاري في العلم والثقة، ولقد تضمّن حديثهم هذا عدّة من الطرائف مذكورة في كتاب الطرائف[٩] من مؤلّفات بعض أكابر الإمامية فليطالع ثمّة.

وروى الشيخ أسعد بن شقروة في كتاب الفائق عن الشيخ المعظم عندهم الحافظ أبوبكر بن مردوية الإصفهاني في المناقب بإسناده إلى عائشة حديثًا طويلًا في قصّة

---

١. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٣٦٤.

٢. «هـ»: عليها.

٣. في هامش «ع»: أي غضبت.

٤. في المصدر: فهجرته فلم تكلّمه.

٥. في المصدر: النبيّ صلى الله عليه وآله.

٦. **صحيح البخاري** ٥ / ٨٣.

٧. **صحيح مسلم** ٥ / ١٥٤ و١٥٥.

٨. «هـ»: أردان.

٩. **الطرائف** لابن طاوس، ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

فدك من جملتها أنّ فاطمة عليها السلام قالت لأبي بكر في تلك المناظرة: يا ابن أبي قحافة أفي كتاب[١] الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ لقد جئت شيئًا فريًا فدونكها مرحولة[٢] مخطوفة تلقاك يوم حشرك، فنعم الحكم الله، والزعيم محمّد، والموعد القيامة، وعند الساعة يخسر المبطلون، ثمّ انكفأت إلى قبر أبيها وهي تقول ـ شعر ـ:

قد كان بعدك أنباء وهنبثة ... لو كنت شاهدها لم تكثر الخطب
إنّا فقدناك فقد الأرض وابلها ... واختل قومك فاشهدهم ولا تغب[٣]

وفي بعض الروايات عن المشار إليه زيادة هذه لفظها: أفعلى عمد تركتم كتاب الله واتخذتموهم وراءك ظهريًا؟ إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُودَ**﴾[٤] مع ما اقتصّ الله تعالى من خبر يحيى إذ قال: ﴿**فَهَبْ لِى مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ**﴾[٥] وقال: ﴿**وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ ٱللهِ**﴾[٦] وقال: ﴿**يُوصِيكُمُ ٱللهُ فِىٓ أَوْلَادِكُمْ**﴾[٧] ثمّ عطفت على قبر أبيها وبكت وتمثّلت بقول صفية بنت أثاثة وقيل: أمامة ـ شعر ـ:

وكان جبريل[٨] بالآيات يؤنسنا ... فغاب عنّا[٩] فكلّ الخير محتجب
وكنت بدرًا ونورًا يستضاء به ... عليك ينزل من ذي العزّة الكتب
تهضّمتنا[١٠] رجال واستخفّ بنا ... مذ غبت عنّا فنحن اليوم نغتضب[١١]
أبدت رجال لنا فحوى صدورهم ... لمّا مضيت وحالت دونك الكتب[١٢]

---

١. في المصدر: أبى الله.
٢. «هـ»: وحولة.
٣. في المصدر: نكبوا؛ **مناقب علي بن أبي طالب** لابن مردويه الإصفهاني، ٢٠٣.
٤. النّمل: ١٦.
٥. مريم: ٥ – ٦.
٦. الأنفال: ٧٥.
٧. النّساء: ١١.
٨. في النسخ: قومك.
٩. في النسخ: فقد فقدت.
١٠. في **الطرائف**: تجهّمتنا.
١١. في **الطرائف**: لما فقدت وكلّ الأرض مغتصب، وفي «هـ»: مغتصبت.
١٢. في **الطرائف**: الترب.

وقـد رزينا بـما لم يـرزه أحـد[١] مـن البـرية لا عـجم ولا عـرب
فسوف نبكيك ما عشـنا ومـا بـقيت منّا العـيون بـتهمال[٢] لهـا سكب[٣]

ولقد علم بما ذكرناه وتركناه أنّ الحديث الذي احتجّوا به على فاطمة عليها السلام كذب وفرية، افتروه وقالوه ليدفعوا فاطمة عن ميراث أبيها، ويؤول ذلك إلى فقر أهل البيت و[٤] ضعفهم، وتفرّق أصحابهم ومواليهم الذي كانوا يخافون منهم على ما تكلّفوه من الرئاسة الباطلة كيف لا وكتب التواريخ وسير الأنبياء تشهد بأنّ الأنبياء كانوا فـي المواريث أُسوة بأُممهم فيما يوجبه[٥] شرايعهم، ولو كان قائل هذا الحديث قد قال عن نبيّهم دون الأنبياء لا أورّث ما تركته فهو صدقة، كان فيه بعض الحيلة على منع فاطمة من ميراثها، وكان أقوى في التمويه والمحال، ولعلّ عـنادهم عـليها أخـفى عليهم هذا الحال.

وممّا يوضح بطلان ما قالوا من رضاء فاطمة بقول أبي بكر مـا رواه البـخاري ومسلم عن مالك بن أوس في جملة حديث، حيث ذكرا ارتفاع العبّاس وعلي إلى عمر فقال لهما عمر ما هذا لفظه: فلمّا توفّي رسول الله قال أبو بكر: أنا ولي الله[٦]؛ فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك وتطلب هذا ميراث امرأته من أبيها. فقال أبو بكر: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا نورث ما تركناه صدقة، فرأيتماه كاذبًا آثمًا غـادرًا خائنًا، والله أنّه لصادق بار راشد تابع للحقّ، ثمّ توفّي أبو بكر، فقلت: أنا ولي رسول الله وولي أبي بكر فرأيتماني كاذبًا آثمًا غادرًا خائنًا، والله يعلم إني لصادق بارّ تابع

---

١. في **الطرائف**: ذو شجن.

٢. في هامش «ع، هـ»: هملت عينه تهمل هملًا وهملانًا وهمولًا. مقدمه اشک ريخت چشم او «١٢».

٣. **الطرائف** لابن طاوس، ٢٢٦؛ **الأمالي** للمفيد، ٤١؛ **تفسير القمّي** ٢ /١٥٨.

٤. «م، هـ»: ـ و.

٥. «ل»: يوجّه.

٦. في المصدر: وليّ رسول الله صلى الله عليه وآله.

للحقّ، فولّيتها، ثمّ جئت أنت وهذا وأنتما جميع وأمركما واحد، فقلتما ادفعها إلينا[١].

هذا المقصود من الحديث[٢] قد نقل بألفاظه، ولعلّك إذا نظرت في هذا الحديث بعقل صحيح وقلب سليم ظهر لك ما جرت الحال عليه، وعرفت أنّ ما نقله هذا الفاضل من انعقاد الإجماع على ما ذكره أبو بكر في ميراث الأنبياء بل ما نقلوه من إجماع الصحابة على خلافته باطل وعن حلية الصدق عاطل.

ثمّ لا يذهب عليك ما في كلام عمر هذا من تزكية النفس، وحطّة لمنزلة رسول الله، والتعبير عنه بالألفاظ الوضيعة الركيكة كقوله للعبّاس: ميراثك من ابن أخيك مع أنّه قد تقدّم في كتابهم لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً، وكقوله لعلي عليه السلام: ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، مع ما رووا في صحاحهم أنّ فاطمة سيّدة نساء العالمين وسيّدة نساء الجنّة، ولقد أحسن عبد الرزاق من محدّثي الجمهور فيما نقل عنه صاحب كتاب المعجم من أنّه لمّا قرأ قول عمر لعلي والعبّاس فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها قال: لا يقول الأنوك[٣] رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]، انتهى.

وبالجملة أنّ ما تكلّم به عمر لا يصدر عن قلب اعترف بتعظيم الرسول، واعترض[٥] عن تهوين ذكره، بل لا يصدر ممّن عنده وفاء لنبيّه، أو قضاء لحقوقه، أو مجازاة لإحسانه، أو حياء من نعمته عليه، أو[٦] شفقته إليه، والله يحقّ الحقّ ويهدي السبيل.

قوله: [﴿فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾] المتوفّى منكم.

أي لهنّ ثلثا ما ترك الميّت من الأموال بالفرض، وفي الباقي تفصيل يعلم من غير

---

١. **صحيح مسلم** ٥/ ١٥٣؛ **صحيح البخاري** ٥/ ٢٣ و٢٤؛ **السقيفة وفدك** للجوهري، ١١٦.

٢. «م» زيادة: المذكور.

٣. في هامش «ع»: أي الأحمق «١٢».

٤. **معجم البلدان** للحموي ٣/ ٤٢٩.

٥. «م، هـ»: احترز.

٦. «م، هـ»: و.

القرآن.

قوله: [واختلف في الثنتين فقال ابن عبّاس رضي الله عنه حكمهما حكم الواحدة لأنّه تعالى جعل الثلثين لما فوقهما، وقال الباقون حكمهما حكم ما فوقهما]؛ لأنّه تعالى لمّا بيّن أنّ حظّ الذكر مثل حظّ الانثيين إذاكان معه أُنثى، إلى آخره.

فيه تأمّل؛ لأنّ العلم بأنّ للذكر الواحد ثلثين حال اجتماعه مع البنت الواحدة لا يستلزم كون الثلثين لهما[1] إذا انفردتا[2]؛ لأنّ المعنى أنّ كلّ ذكر ضعف الاُنثى مطلقًا، فالأولى أن يستدلّ على ذلك بما ذكره بعد ذلك، وسمّاه تأييد، أو يقال: إنّ حكم البنتين حكم الثلث؛ لأنّه لا يمكن إدخالهما في حكم الواحدة بوجه في العبارة؛ فإنّه لو كان حكمهما حكمها لما حسن القيد المخرج لهما، بحيث لا يمكن ادخالهما في حكمها، مع أنّه لا خلاف بين أهل العلم في أنّ حكمهما إمّا حكم الواحدة وهو مذهب ابن عبّاس فقط وإمّا حكم فوق اثنين وهو مذهب غيره، فتعيّن أنّ حكمهما حكم ما فوقهما، فتدبّر.

قوله: [﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ بدل منه تكرير العامل] وفائدته التنصيص على استحقاق كلّ منهما السدس.

لا أنّ السدس للمجموع ولو قال لأبويه السدسان، يتوهّم كونهما مختلفين.

ولا يخفى أنّ المراد بالميّت المدلول عليه الضمير في أبويه الولد الأوّل ذكرًا كان أو أُنثى والمراد بالسدس سدس جميع ما ترك.

قوله: [﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ ذكر أو أُنثى] غير أنّ الأب يأخذ السدس مع الأُنثى بالفرضية، وما بقي [من ذوي القربى الفروض أيضًا بالعصوبة] إلى آخره.

---

١. في هامش «ع»: أي الاثنين «١٢».

٢. في هامش «ع»: أي البنتين عن الذكر الواحد «١٢».

هذا ممّا ذهب إليه جمهور[١] فقهاء أهل السنّة، فإنّهم قالوا: لو كان أحد الأبوين للميّت هو الأب يكون الباقي ردًّا على العصبة، ولو كان أُمًّا فقال بعضهم: إنّ الباقي يردّ عليها وعلى البنت؛ كما قاله الإمامية في هذه الصورة وفي ما قبلها أيضًا، حيث قالوا: لو كان أحد الأبوين مع البنت كان للبنت النصف بالتسمية، ولأحد الأبوين السدس، والباقي ردّ عليهما على قدر سهميهما، كذا في تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي[٢]، وذهب بعضهم إلى أنّ الباقي يردّ إلى بيت المال، وحجّة الإمامية في الردّ على أصحاب السهام آية ﴿**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ**﴾، ودليل الجمهور على التعصيب ما رووا من أنّه ما أبقت الفرائض فلأُولي عصبة، ولا يخفى أنّه خبر واحد لا يخصّص[٣] عموم القرآن، ولا يترك به ظاهرها؛ كما تقرّر في الأُصول.

قوله: [﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾] فحسب.

قيّد به ليوافق ما ذهب إليه الجمهور[٤]، من أنّه إذا كان الوارث الأبوان فقط يكون لهما الثلث من جميع ما ترك، وأمّا إذا كان معهما وارث آخر مثل الزوج فحينئذ لهما ثلث ما بقي بعد حصّته، ولا يخفى بُعد ذلك التقييد:

أمّا أوّلًا: فلأنّ التقدير خلاف الظاهر.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه ما كان يحتاج حينئذ إلى قوله ﴿**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ**﴾.

وأمّا ثالثًا: فلأنّه لم يفهم حينئذ ثبوت فريضة للأُمّ مع وجود وارث غير الولد

---

١. «م»: ـ جمهور.

٢. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٢٧٣.

٣. «هـ»: تخصيص.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: وأمّا ما ذهب إليه الإمامية موافقة لظاهر الآية والأخبار فهي أنّه لو لم يكن للمتوفّي ولد وكان وارثه الأب والأُمّ يكون لأُمّه الثلث والباقي للأب، لدلالة فحوى الخطاب عليه، ويكون ثلثا الباقي للأب بالاتّفاق، وإن وقع في الفريضة الزوج أو الزوجة أخذا نصيبهما [«م»: نصيبها] من النصف أو الربع، وكان نصيب الأُمّ ذلك الثلث بحاله ويدخل النقصان في نصيب الأب، وإلى هذا ذهب عبد الله بن العبّاس وابن سيرين، كذا في تفسير أبي الفتوح رحمه الله [**روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٢٧٤].

فكيف يكون لها ثلث[١] ما بقي مع كون سدس الأصل وثلثه لها؛ بل لا يوجد مثل الثلث والنصف إلّا بالنسبة إلى الأصل كما هو المتبادر، فالحقّ ما ذهب إليه الإمامية، مع قطع النظر عن إجماعهم وأخبارهم من أنّ لها ثلث جميع ما ترك دائمًا، لا ثلث ما بقي بعد حصّة الزوجة؛ كما ذهب إليه الجمهور.

قوله: [﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ ممّا ترك] وإنّما لم يذكر حصّة الأب؛ لأنّه لمّا فرض إلى آخره.

فيه أنّ الظاهر أنّه ترك ذكر حصّته للأب[٢]؛ لأنّه ليس بصاحب[٣] الفريضة، لا لأنّ الباقي له، فتأمّل.

قوله: [لا ثلث المال ...] وهو خلاف وضع الشرع.

ألا ترى أنّ امرأة لو تركت زوجًا وأبوين، فصار للزوج النصف وللأُمّ الثلث والباقي للأب، حازت الأُمّ سهمين والأب سهمًا واحدًا، فيلزم خلاف وضع الشرع.

قوله: [﴿فَإِنْ كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ بإطلاقه يدلّ على أنّ الإخوة] يردّونها من الثلث إلى السدس[٤].

---

١. في هامش «ع»: كما ذكره المصنّف بعد ذلك حيث قال: وعلى هذا ينبغي أن يكون لها «١٢».

٢. «هـ»: الأب.

٣. «م»: لصاحبه.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾: اصحاب [في المصدر: اصحابان] ما را در اين دو قول است: يكى آن كه اين برادران آنگاه حجب كنند ما در را از ثلث با سدس كه پدر باشد. و چون پدر نباشد [في النسخ: باشد] حجب نكنند. و گفتند تقدير آيت چنين است: فإن كان له إخوة وورثه أبواه فلأُمّه السدس. و بيش تر اصحاب بر آنند كه برادران حجب كنند مادر را از ثلث با سدس اگر پدر باشد، و اگر نه. و اين مذهب جمله فقهاست الّا آن است كه مذهب ما آن است كه چون پدر باشد برادران آنچه از مادر حجب كنند ايشان را نباشد كه با پدر افتد. و اگر پدر هم نباشد باقى هم رد باشد با مادر تا مادر دانگى تسميه برد و باقى به رد. و با وجود مادر ⇦

فلأُمّه السدس لكن هذا الردّ والحجب عند الأصحاب مشروطة بشروط سيشير المصنّف إلى بعضها، والباقي مذكورة في كتبهم الفقهية فليطالع ثمّة.

قوله: والجمهور على أنّ المراد من الإخوة عدد ممّن له أُخوّة من غير اعتبار التثليث سواء كان من الإخوة أو الأخوات إلى آخره.

حاصله أنّه يشترط في حجب الإخوة التعدّد ولو كانا اثنين، خلافًا لابن عبّاس فإنّه ذهب إلى اشتراط الثلاثة للفظ الجمع، ودليل الجمهور ومن وافقهم في ذلك كالإمامية الرواية والإجماع، وإلّا فظاهر الآية مع ابن عبّاس، وكذا ظاهرها أعم من كونها إخوة الأب أو الأُمّ، وقد خصّها أصحابنا الإمامية بإخوة من الأب، أو الأب[1] والأُمّ، وهو أحد الشروط المقرّرة عندهم في الحجب كما أشرنا اليه سابقًا، ولعلّ دليلهم عليه أيضًا الرواية والإجماع وأنّ النفع لأبيهم فكما أنّ الأب ينفع أولاده فهم أيضًا ينفعونه بزيادة الإرث له، وهذا المعنى غير موجود في الإخوة من الأُمّ، وأيضًا الظاهر منها الذكورة وقد عمّم وجعل أُختين بمنزلة أخ واحد فهما مع أخ آخر يحجبان، وكذا الأربع، ولعلّ لهما دليلًا غيرهما[2] كما قيل.

قوله: [قدّم الوصية على الدين وهي متأخّرة في الحكم] لأنّها مشبّهة بالميراث.

من حيث توقّف ثبوتها على الموت، فذكرت بعده.

قوله: شاقة على الورثة.

وكان محلّ أن لا يسمعه الوارث.

قوله: [﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾] أي لا تعلمون من أنفع

⇐ برادران را چیزی نرسد اگر از قبل مادر و پدر باشند یا پدری یا مادری، برای آن [که] مادر به درجه نزدیکتر است، و این برادران که حجب کنند مادر را از ثلث با سدس باید که دو باشند یا برادری و دو خواهر یا چهار خواهر، و باید از مادر و پدر باشند یا از پدر تنها، چه اگر مادر تنها باشند حجب نکنند. و دو خواهر حجب نکنند به هیچ وجه و جمله فقها ما را خلاف کردند. انتهی «١٢، منه» [**تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٢٧٤].

١. «ع»: لأب. ٢. «م»: لهما.

لكم ممّن يرثكم إلى آخره.

[معنى ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾]

قد اختلفوا في معنى ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ [لَكُمْ] نَفْعًا﴾ فقال المصنّف ما قال وقال في الكشّاف: أي لا تدرون من أنفع لكم من آباءكم وأبناءكم الذين يموتون أم من أوصى منهم أم من لم يوص، يعني[١] أنّ من أوصى ببعض ماله فعرّضكم لثواب[٢] الآخرة، بإمضاء وصيّته فهو أقرب لكم نفعًا وأخصر جدوى ممّن ترك الوصية، فوفّر عليكم عرض الدنيا، وجعل ثواب الآخرة أقرب وأخصر من عرض الدنيا ذهابًا إلى حقيقة الأمر، ثمّ نقل أقاويل أُخرى، وقال: ليس شيء من هذه الأقاويل بملائم للمعنى؛ لأنّ هذه الجملة اعتراضية، ومن حقّ الاعتراض أن يؤكّد ما اعترض بينه وبين مناسبه، والقول ما تقدّم[٣]، انتهى.

ويمكن أن يكون المعنى أنّ الذي فعله تعالى في أمر الإرث هو مقتضى علمه وحكمته، فقرّر للآباء كذا وللأبناء كذا، وما فوّض الأمر إليكم وإلى علمكم[٤] بأنّ من كان أقرب نفعًا يعطي أكثر والأقلّ أقلّ، فإنّكم ما تعرفون أيّهما[٥] أقرب نفعًا، والله العالم بالأقرب نفعًا، أو أنّ مجرّد كونهم آباءكم وأبناءكم كاف للإرث، وأمّا أنّ

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: يريد أنّ ظاهر الكلام وإن كان الإخبار بأنّكم لا تدرون من أقرب لكم نفعًا من أفراد الآباء والأبناء؛ لكن المقصود هو الحكم بأنّ من أوصى منهم فهو أقرب لك نفعًا، أي نفعه الذي هو نيل ثواب الآخرة بإمضاء الوصية أقرب وأخصر، وإنّما جعل الله تعالى ذلك أقرب نظرًا إلى حقيقة الأمر، وإن كان ظاهر الأمر أنّ النفع الدنيوي وهو توفير المال بترك الوصية أقرب، فـ«من» في «من آباءكم» تبعيضية لا تفصيلية، وقوله: أم من أوصى أم من لم يوص، بيان لمن في «من أنفع»، وقوله: وجعل ثواب الآخرة ابتداء من كلام المصنّف «١٢، منه رحمه الله».

٢. «هـ»: فعرّضك الثواب.

٣. **الكشّاف** ١/ ٥٠٩.

٤. «ل»: عملكم.

٥. «م»: أيّها.

الأقرب نفعًا يكون له الأكثر، فأنتم ما تعرفون ذلك، أو أنتم ما تعرفون من هم؟ كذا أفاده بعض الأعلام من متأخّري الإمامية[1]، وحسنه وملائمته ممّا لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ ...﴾ (١٢)]

قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾.

[وجه جعل النصف ما ترك للزوج والربع للزوجة]

أي زوجاتكم، فإنّ الزوج يطلق لغة على الرجل والمرأة بالإضافة إلى الآخر، وفي العرف خصّ بالرجل، ويتميّز الأُنثى بالتاء، فيقال: زوج وزوجة، وإنّما جعل للزوج النصف وللمرأة الربع؛ للشرافة وتضاعف العقل والدين، كما مرّ وهاهنا علل أُخرى منقولة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام مذكورة في كتب الأصحاب فليراجع إليها.

ثمّ من البيّن أنّ المراد أيضًا بالنصف ونحوه هو نصف جميع ما ترك الميّت فهو مؤيّد كون المراد ذلك في ثلث الأُمّ كما تقدّم.

ثمّ الظاهر أنّ المراد بالزوجة المعقود عليها بالعقد الدائم كما هو مذهب أكثر الأصحاب، وإن كان ظاهرها أعمّ للروايات، وظاهرها ثبوت الربع والثمن للزوجة من كلّ شيء تركه زوجها، كالنصف والربع له ممّا تركت زوجته؛ لكن خصّصت[2] ببعض ما ترك بإجماع الأصحاب ونصّهم، إلّا أنّ لهم في تعيين ذلك خلافًا لاختلاف

---

١. هو المحقّق الأردبيلي في **زبدة البيان**، ٦٥١.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال بعض فقهاء الأصحاب [هو الفاضل المقداد]: إن كانت الزوجة ذات ولد من الميّت ورثت من جميع تركته، وإن لم يكن لها ولد منه ورثت ممّا عدا العقار عيناً، وأمّا العقار فلا ترث من رقبة الأرض شيئاً لا عيناً ولا قيمة، وأمّا الأبنية والأخشاب والأشجار فيعطى منها القيمة ربعاً على تقدير أن لا يكون للميّت ولد أو ثمناً على تقدير على القول الأصحّ، وهذا تخصيص انفردت به الإمامية لما دلّت عليه رواياتهم عن الأئمّة عليهم السلام [**كنز العرفان في فقه القرآن** ٢ / ٣٣٢]، «١٢، منه».

رواياتهم، وتحقيق المسألة يطلب من كتبهم الفقهية، ومعلوم أنّ المراد أعمّ من كونها مدخولًا بها أم لا، ومن الصغيرة والكبيرة، وكذا في جانب الزوج أيضًا[١].

قوله: أي ولد وارث من بطنها أو من صلب إلى آخره.

قال أصحابنا الإمامية[٢]: المراد بالولد في قوله تعالى ﴿**إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ**﴾ أعمّ من أنّ الولد من الزوج الوارث أو من غيره من الأزواج، وكذلك الولد من الزوج أعمّ من أن يكون من المرأة الوارثة أو من غيرها من الزوجات أو للإماء، وكذلك أعمّ من كونه ذكرًا أو أُنثى، وكذا ولد الولد وإن نزل يقوم مقام أبيه[٣].

قوله: وهو من لم يخلق ولد[٤] ولا والدًا.

[معنى ﴿ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ في الآية]

قال بعض فضلاء الإمامية[٥]: الأصحّ أنّ الكلالة هي القرابة من جهة العرض لا الطول كالإخوة والأخوات والأعمام والعمّات والأخوال والخالات وأولاد الجميع[٦].

قال الفاضل البهشتي في شرحه للتجريد: العرب تقول: لم يرثه كلالة أي لم يرثه عن عُرض أي عن جانب وناحية بل عن قرب واستحقاق.

والحاصل أنّ كلّ من يقرب إلى الميّت في أخذ ميراثه لغيره[٧] فهو كلالة؛ لأنّه كلّ على من يقرب منه، وكلّ من يقرب بنفسه دون غيره فليس هو كلالة، والوالدان والولد يتقرّبون بأنفسهم دون غيرهم فليس هم بكلالة.

وقال في مجمع البيان: المروي عن أئمّتنا عليهم السلام: إنّ الكلالة الإخوة والأخوات،

---

١. **زبدة البيان**، ٦٥٣.

٢. هو الفاضل المقداد السيوري.

٣. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٣٣١.

٤. «هـ»: ولدًا.

٥. هو الفاضل المقداد السيوري.

٦. **كنز العرفان** ٢/ ٣٣٢.

٧. «ل، ع»: بغيره.

المذكورة في هذه الآية من قبل الأُمّ، وفي آخر السورة من كان منهم من قبل الأب والأُمّ، أو من قبل الأب[١].

ولا يذهب عليك أنّ هذا هو الكلالة التي قد تحيّر في معرفتها المنتسبون إلى اللغة قديمًا وحديثًا، حتّى قال عمر: أخرج من الدنيا ولا أعرف الكلالة ما هي؟ وسئل عن أبي بكر فلم يقل فيها[٢]، وروي أنّه قال: وددت أنّي سألت رسول الله ﷺ عن الكلالة ما هي[٣]؟

وبهذا ظهر أنّ الإمامية إنّما ذكروا ذلك في مطاعن أبي بكر وعمر من حيث جهلهما بمعناها اللغوي الذي لا يليق بصاحب اللسان الذي يدّعي له كونه[٤] من أهل الاجتهاد، لا من حيث جهلهما بكيفية ميراثها حتّى يتوقّف على دقّة النظر والبحث، والتأمّل الذي لا يستبعد في مثلها عن المجتهدين.

فاندفع بهذا التقرير، ما أجاب به الفاضل القوشجي عن هذا الطعن، حيث قال: إنّ الجهل في مثل ذلك ليس ببعيد من المجتهدين؛ إذ يبحثون عن مدارك الأحكام، ويسألون عمّن[٥] أحاط بها علمًا انتهى[٦]، ووجه الدفع ظاهر جدًّا.

قوله: وأنّه ذكر في آخر [أنّ للأختين الثلثين وللإخوة الكلّ] إلى آخره.

معطوف على قوله: قراءة أبي، يعني لمّا ذكر في آخر السورة أنّ للإختين الثلثان واللإخوة كلّ المال علم أنّ المراد من الأخ والأُخت هاهنا ولد الأُمّ؛ لقوله تعالى: ﴿**فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ**﴾، إذ لو كان المراد هاهنا أعمّ من ولد الأُمّ كان إطلاق الحكم بأنّهم شركاء في الثلث مناقضًا[٧] للحكم المذكور في آخر

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٣٤، وفيه: أو من قبل الآباء.
٢. **الاستغاثة** للكوفي ١/ ٤٨.
٣. المصدر السابق.
٤. «م»: ـ كونه.
٥. «م»: عمّا.
٦. انظر: **شرح المواقف** للجرجاني ٨/ ٣٥٧.
٧. «هـ»: ناقضًا.

السورة، وقال الشيخ أبو الفتوح[١] في تفسيره: إنّ تخصيص الأخ والأُخت هاهنا بكونهما من الأُمّ فما انعقد عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام[٢].

قوله: وأنّ ما قدّر هاهنا فرض الأُمّ [فيناسب أن يكون لأولادها] إلى آخره.

أي لمّا كان فرض الأُمّ ونصيبها هاهنا الثلث أو السدس كان المناسب أن يجعل نصيب الأخ والأُخت للأُمّ أيضًا كذلك فتدبّر.

قوله: سوي بين الذكر والأُنثى [في القسمة].

قال الشيخ الطبرسي: لا خلاف بين الأمة إنّ الإخوة والأخوات من قبل الأُمّ يتساوون[٣] في الميراث[٤]، ولا فضل بين المذكّر والمؤنّث.

قوله: لأنّ الإدلاء بمحض الأنوثة.

أي النسبة إلى الميّت بسبب الأُمّ، والظاهر أنّ إدلاهم لمّا كان بمحض الأُنوثة حصلت قوّة الإناث بسبب قوّة المناسبة للواسطة التي هي الأُمّ، فيصير هذا سببًا لكون حصّة الإناث كالذكور وذلك أنّ نقول: إنّ الإدلاء وإن كان بمحض الأُنوثة لكن الذكورة يوجب ترجيح الذكر، كما في سائر صور اجتماع الذكور والإناث، فتدبّر.

قوله: ومفهوم الآية أنّهم لا يرثون ذلك مع الأُمّ والجدّة إلى آخره.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في إرث الكلالة]

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي: كلاله خواه[٥] مادرى باشند خواه[٦] پدرى و مادرى، مقاسمه[٧] نكند با مادر و پدر و فرزندان اگر پسر باشد و اگر دختر، و ايشان با يكديگر ميراث گيرند، و اگر كلاله پدرى با كلاله مادرى مجتمع شوند

---

١. «م»: الرازي.

٢. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٢٧٨.

٣. في المصدر: متساوون.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٣ / ٣٥.

٥. في المصدر: سواء اگر.

٦. في المصدر: ـ خواه.

٧. في المصدر: مقاسمت.

دانگی کلاله مادری را باشد اگر یکی بود، و باقی کلاله[١] پدری را، و اگر کـلاله مادری بیش‌تر از یکی بود، چندان که باشند ایشان را دو دانگ بود، بیشتر نه، لقوله تعالی: ﴿فَإِنْ كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾ و باقی چهار دانگ کلاله پدری را[٢] باشد، و اگر شوهر یا زن مزاحمت کنند ایشان را، نقصان بر کلالهٔ پدری واقع شود دون کلاله مادری، از آن چهار دانگ ایشان یا پنج دانگ، شوهر نـیمهٔ ببرد، و اگر زن بود دانگی و[٣] نیم، و اگر کلاله مادری و پدری معًا جمع شوند با کلاله مادری و کلاله پدری، کلاله مادری را دانگی[٤] باشد اگر یکی باشد، و دو دانگ اگر بیشتر باشند بالسویّه، چنانچه زن و مرد یکسان گیرند، و باقی و آن چهار دانگ یا پنج دانگ بود میان کلاله مادری و پدری باشد ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنْثَيَيْنِ﴾، و کلاله پدری را چیزی نباشد[٥]، و جد و جده مقاسمه کنند با کلاله، برای آن که ایشان در یک درجه‌اند، جد من قبل الأب بمنزله برادر است من قبل الأم، و جده بمثابه خواهر، و جد و جده من قبل[٦] الأم بمثابة الأخ والأُخت مـن قـبلها فـي تساوي درجاتها، میراث کلاله برین جمله باشد که گفتیم، و اعتبار اینست، و ذکر اختلاف فقها رها کردیم تا مطوّل نشود، و اشارت کردیم بـرؤوس المسـایل کـه مذهب است درین باب، و شرح و بسط آن در کتب فقه مشـروح است از آنـجا طلب باید کرد[٧].

[قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَآئِكُمْ ...﴾ (١٥)]

قوله: والفاحشة الزنا إلى آخره.

---

١. «ع»: ـ کلاله.
٢. «م»: ـ را.
٣. «هـ»: ـ و.
٤. «هـ»: دانگ.
٥. في المصدر: بیوفتد.
٦. «هـ»: قبیل.
٧. **روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٢٨٠ ـ ٢٨١.

قد اختلفوا في ذلك، فقيل: المراد بالفاحشة الزنا كما ذكره المصنّف، وبالإمساك منعهنّ عن[١] الفاحشة وإمساكهنّ في البيوت، وما نقله المصنّف من أنّه كان الإمساك في البيوت حدّهنّ في أوائل الإسلام، ونسخ بآية الجلد، قد زيّف بأنّه يمكن أن يجمع بين الإمساك والجلد؛ لعدم التنافي، كما يشعر به أيضًا الاحتمال المذكور بعد ذلك، وذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالفاحشة المساحقة، وبالإمساك المنع، ويؤيّده عدم ذكر الرجل وتخصيص الحكم بالنساء، وعدم لزوم النسخ؛ لأنّ آية الجلد إنّما دلّت على حكم الزانية دون المساحقة، فتأمّل.

وقد يقال: إنّ المراد من «النّساء» في قوله تعالى: ﴿**مِنْ نِسَآئِكُمْ**﴾ الثيّبات لأنّه أضافهن إضافة زوجية حيث قال: ﴿**مِنْ نِسَآئِكُمْ**﴾ ولو أراد غير الزوجات لقال من النّساء[٢]، وفيه تأمّل لأنّ مقتضى الإضافة الاختصاص وهو أعمّ من أن يكون على وجه الزوجية أو غيره فإنّ المحارم داخلة في هذه الإضافة يتعيّن والتخصيص بالزوجات لا يظهر وجهه لا لغة ولا عرفًا فإنّ العرف يضيف إلى الشخص محارمه على الإطلاق ويؤيّده قوله تعالى: فيما تقدّم من آية المباهلة ﴿**وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ**﴾[٣] ومن البيّن أنّ المدعو لم يكن من الزوجات بل هو فاطمة عليها السلام.

قوله: [﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّيٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾] يستوفي أرواحهنّ الموت إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر؛ كأنّه قيل: إنّ قوله تعالى: ﴿**يَتَوَفَّيٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ**﴾ يتضمّن تكرار لفظ «الموت»؛ لأنّ معناه لميّتهنّ[٤] الموت أو يحدث فيهنّ الموت موتًا.

وأجاب عنه أوّلًا بما حاصله أنّه مبني على اعتبار الاستعارة بالكناية بتشبيه الموت بشخص يستوفي أرواحهنّ، ويكون «يتوفّى» حينئذ على أصل معناه دون ما

---

١. «م»: من.

٢. انظر: **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٣٣٨.

٣. آل عمران: ٦١.

٤. «ل»: يميتهنّ.

اشتهر فيه من معنى الموت كناية أو مجازًا، وثانيًا بأنّه مبني على حذف المضاف، أي ملائكة الموت، وحينئذ يكون «يتوفّى» جاريًا على معناه المشهور، فتدبّر.

وقد يقرّر السؤال بوجه آخر، وهو أنّ الآية يستلزم تقدّم الموت على استيفاء الأرواح، فيلزم تقدّم الموت على الموت؛ لأنّ استيفاء الأرواح هو الموت، ودفعه يظهر ممّا قرّرناه أيضًا، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ ...﴾ (١٧)]

قوله: [﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللهِ﴾] أي أنّ قبول التوبه كالمحتوم على الله.

[قول الإمامية والمعتزلة والأشاعرة في الآية]

تأويل للوجوب على الله المستفاد من كلمة «على» ليوافق ما ذهب إليه أصحابه من نفي الوجوب، والمعتزلة والإمامية يتمسّكون بهذه الآية ونحوها في إثبات الوجوب على الله، قالت المعتزلة: يجب قبول التوبة على الله، بل قالوا: إنّ العقاب بعد التوبة ظلم؛ لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادي، وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور، ولا يخفى أنّ الإمامية وافقوا المعتزلة في وجوب قبول التوبة على الله، ووافقوا الأشاعرة في عدم وجوب إسقاط العقاب بعد قبول التوبة، وإنّ إسقاطها له على سبيل التفضّل، وما استدلّ به المعتزلة على وجوب هذا بأنّه يقبح المؤآخذة بعد القبول؛ لأنّه لو لم يجب الإسقاط لم يحسن التكليف، واللازم باطل فالملزوم مثله، أمّا الملازمة فلأنّها لو لم يسقط عقاب العاصي بالتوبة لم يبق له طريق إلى الخلاص وإلى حصول الثواب؛ لاستحالة اجتماع الاستحقاقين، وأمّا بطلان اللازم فظاهر من دين محمّد ﷺ، مجاب بمنع الملازمة؛ إذ لحصول[1] الثواب طريق آخر

---

١. «م»: بحصول.

هو العفو، فتأمّل.

قوله: [﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَالَةٍ﴾ متلبّسين بها سفهًا فإنّ ارتكاب الذنب سفه وتجاهل]، ولذلك قيل: من عصى الله فهو جاهل إلى آخره.

وبهذا التفسير تكون المعصية مع العلم بأنّها معصية جهالة، وقيل: المراد أنّه جاهل بعقاب[1] المعصية، وقيل: المراد أن يكون جاهلًا بكونها معصية؛ لكنّه يكون متمكّنًا من تحصيل العلم بكونها معصية، ولهذا أجمعنا أنّ اليهودي يستحقّ على يهوديته العقاب وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية؛ لأنّه متمكّن من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبًا ومعصية، وأنّ النائم والساهي لا يستحقّ العقاب؛ لأنّه أتى بالقبيح غير متمكّن من العلم بكونه قبيحًا، أمّا المتعمّد فإنّه لا يكون داخلًا تحت الآية وإنّما يعرف حاله بطريق القياس، وأنّه لمّا كان التوبة على هذا الجاهل واجبة فلأن يكون واجبة على العامد أولى؛ لأنّه عالم بقبح تلك المعصية[2]، كذا في *تفسير النيشابوري*.

وأقول: فيه نظر لأنّ انفهام حال المتعمّد عن الآية بطريق أولى يكون من باب مفهوم الموافقة والتنبيه بالأدنى على الأعلى كما حقّقه ابن الحاجب في مختصره في الأُصول وردّ على من ذهب إلى كونه قياسًا بأنّه غير سديد ولهذا قال الشيخ الطبرسي في تفسير الآية: إنّ كلّ معصية يفعلها العبد جهالة وإن كانت[3] على سبيل العمد؛ لأنّه يدعو إليها الجهل، ويزيّنها للعبد، وهو المنقول[4] عن ابن عبّاس وعطّاء ومجاهد وقتادة، والمروي[5] عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام؛ «فإنّه قال: كلّ ذنب عمله العبد وإن كان عالمًا فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربّه، فقد حكى الله

---

١. «م، ه»: لعقاب.

٢. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٣٧٤.

٣. في المصدر: كان.

٤. في المصدر: ـ وهو منقول.

٥. في المصدر: وهو المروي.

سبحانه قول يوسف لإخوته: ﴿**هَلْ عَلِمْتُم مَا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ**﴾[١] فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم معصية الله تعالى»[٢].

قوله: [﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ من زمان قريب، أي قبل حضور الموت] لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾[٣].

فإنّه تعالى بيّن أنّ وقت الاحتضار هو الوقت الذي لا يقبل فيه التوبة، فيبقى ما وراء ذلك في حكم القريب.

قوله: وسمّاه قريبًا؛ لأنّ [أمد الحياة قريب] إلى آخره.

ولأنّ مدّة عمر الإنسان وإن طالت إذا قيست إلى طرفي الأزل والأبد كانت كالعدم ولأنّ الإنسان يتوقّع في كلّ لحظة نزول الموت به وما ذا[٤] حاله يوصف بالقرب.

قوله: وعد بالوفاء بما وعد به إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر كأنّه قيل: ما فائدة قوله: ﴿**فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ**﴾ بعد قوله: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ**﴾؟

فأجاب بأنّ الأوّل وعد لقبول التوبة والثاني وعد بالجزاء.

وقد يقال: إنّ الأوّل إعلام بأنّه يجب على الله قبولها والثاني إخبار بأنّه سيفعل ذلك أو المراد بالأوّل توفيق التوبة والإعانة عليها وبالثاني قبولها.

[قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ ...﴾ (١٨)]

قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾.

أي أسباب الموت من معانيه ملك الموت ومشاهدة أحواله وأهواله، بحيث يصير

---

١. يوسف: ٨٩.
٢. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٤٢ ـ ٤٣.
٣. أي فليس عند ذلك توبة.
٤. «م، ه»: هذا.

معرفته بالله ضرورية؛ كما لأهل الآخرة، وهو حال البأس التي لا يعلمها أحد غير المحتضر، وحينئذ يسقط التكليف عنه؛ إذ لم يبق في يده زمام الاختيار، وأفضى[١] الأمر إلى حدّ الإلجاء والإجبار.

[ما أفاده النيشابوري في الآية وإبطاله]

قال الفاضل النيشابوري: وهاهنا بحث للأشاعرة، وهو أنّ أهل القيامة لا يشاهدون إلّا أنّهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتًا ويشاهدون أيضًا أهوال القيامة، فيستدلّون بها على وجود الفاعل، فكيف يكون ذلك العلم ضروريًا؟ وبتقدير كونه ضروريًا فلم يمنع ذلك صحّة التكليف؟ وذلك أنّ العبد مع علمه الضروري بوجود الإله المثيب المعاقب قد يقدم[٢] على المعصية لعلمه بأنّه كريم وأنّه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضرّه ذنبه، وأيضًا العلم النظري هو الذي لا يكون معه تجويز نقيضه، وعلى هذا فلا فرق بينه وبين الضروري البتّة، وعلى هذا فكيف يصير النظري موجبًا للتكليف والضروري مانعًا من التكليف؟ فثبت ضعف هذا الفرق، وأنّه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فهو بفضله وعد قبول التوبة في بعض الأوقات، وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر، وله أن يقلّب الأمر فيجعل المقبول مردودًا، والمردود مقبولًا، ﴿**لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾[٣] انتهى[٤].

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا فلأنّا قد أشرنا إلى أنّ الحال المذكور ممّا لا يعلمها أحد غير المحتضر، فغلط[٥] فيما ذكروه إنّما وقع؛ لأنّهم حاولوا الاستدلال على أنّ حال الميّت هناك هو الاستدلال.

وأمّا ثانيًا فلأنّه لو سلّم حصول العلم الضروري له فنقول: إنّ لليقين مراتب علم

---

١. «هـ»: أقضى.

٢. «هـ»: فلا يقدّم.

٣. الأنبياء: ٢٣.

٤. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٣٧٥.

٥. «م، هـ» زيادة: الأشاعرة.

اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، وليس يبعد أن لا يكون علم اليقين منافيًا للتكليف، ويكون عين اليقين منافيًا له، كيف[١] والأُمور الموعودة تصير هناك منقودة وأسباب القدرة والاختيار مفقودة.

قوله: وبالذين يعملون السيّئات المنافقون.

فيه أنّ المنافقين من جملة الكفّار، وقد بيّن بقوله[٢]: ﴿**وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ**﴾.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا ...﴾ (١٩)]

قوله: [وقيل: لا يحلّ لكم أن تأخذوهنّ على سبيل الإرث فتتزوّجوهنّ] كارهات لذلك أو مكرهات عليه.

إشارة إلى أنّ «الكُره» بالضمّ كما وقع في بعض القراءات مصدر بمعنى الإكراه، وبالفتح كما وقع في أُخرى مصدر بمعنى الكراهة، فعلى الثاني كان في الآية الكريمة بمعنى الفاعل، وعلى الأوّل كان بمعنى المفعول وقد ظهر بهذا أنّه كان الأولى أن يقدّم ذكر قراءة الضمّ على هذا التفصيل فتدبّر.

قوله: [﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآ ءاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ ...] وقيل: الخطاب مع الأزواج.

يفيد أنّ التفسير الذي تقدّم مبني على أنّ الخطاب في «ترثوا» و«تعضلوا» لغير الأزواج؛ إذ قد ذهب بعضهم إلى أنّ الخطاب للأولياء والأقرباء الذين كانوا يمنعون المرأة القريبة من التزويج؛ ليكون مالها لهم من غير مشارك، فافهم.

قوله: [﴿إِلَّآ اَنْ يَاْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ ...] والاستثناء من أعمّ عامّ الظرف[٣] أو

---

١. «م، هـ»: كيف لا. ٢. «ل»: لقوله.

٣. في هامش «ع، هـ»: المراد بالظرف الجارّ والمجرور وهو قوله تعالى: ﴿لِتَذْهَبُوا﴾ في الآية ولفظ «الافتداء» في عبارة المصنّف؛ فافهم «١٢، منه رحمه الله».

المفعول له.

وإنّما كان من[١] أعمّ عامّ الظرف؛ لأنّ الفعل المنهي وهو العضل لا تقيد[٢] له بوقت دون وقت، ولمّا تقرّر أنّ الفعل يستدعي زمانًا يقع فيه كان عامًّا شاملًا للأوقات كلّها، فاستثنى عنه زمان الإتيان بالفاحشة، والمراد بالمفعول له العامّ علّة ما؛ كأنّه قال: ولا تعضلوهنّ لعلّة إلّا لهذه العلّة.

قوله: [﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْـًٔا﴾ ...] و«عسى» في الأصل علّة الجزاء إلى آخره.

يعني أنّ قوله: ﴿فَعَسَىٰٓ﴾ وقع في الآية جزاء لقوله: ﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ﴾ وهو في الحقيقة علّة للجزاء المحذوف، والمعنى فإن كرهتموهنّ فاصبروا إلى آخره.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ ...﴾ (٢٠)]

قوله: [﴿قِنْطَارًا﴾] مالًا كثيرًا.

من قنطرت الشيء إذا رفعته ومنه القنطرة لأنّها بناء مشيّد، كذا في الكشّاف[٣].

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ أي من القنطار.

[دلالة الآية على جواز الغلاء في المهر مهما وقع عليه التراضي]

ففيه دلالة على جواز الغلاء في المهر مهما وقع عليه التراضي، كما دلّ عليه السنّة، فمنع عمر من غلاه وجعله الزائد في بيت المال جهل محض لا وجه له، ولهذا جعله الشيعة من مطاعنه؛ خلافًا لأهل السنّة بناء منهم على كونه خليفة، وإمّا ما عندهم أو لقبوله اعتراض المرأة وقوله: **كلّ أفقه من عمر.**

كما ذكره صاحب الكشّاف حيث قال: وعن عمر أنّه قام خطيبًا فقال: أيّها الناس

---

١. «م، هـ»: ـ من.
٢. «ل، هـ»: تقييد.
٣. **الكشّاف** ١/ ٥١٤.

لا تغالوا[١] في صداق[٢] النّساء، إذ لو[٣] كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها رسول الله ﷺ فإنّه ما أصدق امرأة من نسائه أكثر من اثنى عشرة أوقية، فقامت إليه امرأة فقالت له: لم تمنعنا حقًّا جعله الله لنا والله يقول: ﴿**وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا**﴾ الآية، فقال عمر: كلّ أحد أعلم من عمر، ثمّ قال لأصحابه: تسمعونني أقول مثل هذا فلا تنكرونه عليّ حتّى تردّ عليّ امرأة ليست من أعلم النّساء[٤]، انتهى كلامه.

وقد أكمل شناعة النهي المذكور[٥] الفاضل التفتازاني في حاشيته، حيث قال: واعترض المرأة وتسليم عمر يشعر بأنّه أراد نهي التحريم وأنّ قوله تعالى: ﴿**وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا**﴾ يفيد الجواز انتهى.

ثمّ لا يخفى أنّ هذه الرواية مذكورة في أكثر صحاح الجمهور بعبارات مختلفة متقاربة المعنى ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في فصل منفرد في أواخر كتابه المذكور فقال: إنّ عمر بن الخطّاب[٦] أمر على المنبر أن لا يزاد في مهور النّساء على عدد ذكره، فذكّرته امرأة من جانب المسجد بقول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا**﴾[٧]، فقال: كلّ أحد أعلم من عمر حتّى النّساء[٨].

ومن العجب أنّ بعض المتعسّفين المتعصّبين لعمر لم يرض باعتراف عمر لقبح ذلك النهي ومخالفته لكلام الله تعالى؛ بل حاول إصلاح كلامه فقال: الحقّ أنّ الأحبّ ترك المغالات موافقة للنبي ﷺ، وإنكار المرأة غير متّجه؛ لأنّ القنطار مذكور في الآية فرضًا وعلى سبيل المبالغة، ولا يدلّ على وقوع جواز أو كراهته، ولو سلّم

---

١. «م»: لا تغلوا.
٢. في المصدر: بصداق.
٣. في المصدر: فلو.
٤. **الكشّاف** ١/ ٥١٤.
٥. «ع، ل»: ـ المذكور.
٦. في المصدر: ـ ابن الخطّاب.
٧. النّساء: ٢٠.
٨. **الجمع بين الصحيحين** ٤/ ٢٣٧.

الدلالة على الجواز لكن لا[١] منع من أنّ الأحبّ الموافقة، ولا يدلّ على أنّها مكرمة أو[٢] تقوى، انتهى.

وجوابه قول الشاعر ـ شعر ـ:

ولن يصلح العطّار ما أفسد الدهر

قوله: [﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ استفهام إنكار توبيخ]، أي أتأخذونه[٣] باهتين وآثمين.

قيل: هذا التفسير يدلّ على جعل قوله: ﴿**بُهْتَانًا وَإِثْمًا**﴾ حالين وهو غير متّجه؛ لأنّ الأخذ ليس في حال البهتان.

وفيه نظر ظاهر؛ إذ[٤] الظاهر أنّ البهتان سابق على الأخذ بالذات لكنّه[٥] مقارن له بحسب الزمان، فلا يبعد أن يكون حالًا باعتبار المعية الزمانية.

قوله: لأنّ الأخذ بسبب بهتانهم واقترافهم[٦] [المآثم] إلى آخره.

لا يذهب عليك أنّ البهتان بمنزلة السبب الفاعلي والإثم سبب غائي، بمعنى أنّ سبب أخذ المال بهتانه على زوجته، ويؤول أخذه إلى الإثم، فاللام المقدّر في «إثمًا» لام العاقبة؛ لأنّ أخذه المال ليس لأجل الإثم.

إن قلت: على هذا كيف يكون مفعولًا له وقد قيل في تعريفه: إنّه ما فعل لأجله فعل مذكور؟ وكيف يصحّ قولك والإثم سبب غائي ومعلوم أنّ الغائية ما يفعل لأجلها الشيء؟ وهل هذا إلّا صريح التناقض؟

قلت[٧]: ما ذكرت من أنّ المفعول له ما فعل لأجله كذا والغاية ما يفعل لأجلها الشيء، إنّما هو في الحقيقين[٨] لا فيما استعمل في موضعها بطريق الاستعارة، على

---

١. «م»: لما.
٢. «م»: و.
٣. في النسخ: تأخذونه.
٤. «م»: لأنّ.
٥. «هـ»: لكن.
٦. في النسخ: إقرافهم.
٧. «م»: قلنا.
٨. «هـ»: الحقيقيين.

ما قرره علماء المعاني في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[١]، إذ[٢] معلوم أنّ الالتقاط لم يكن لذلك لكن لمّا لم يترتّب على التقاطهم ما قصدوه حقيقة وجعلوه غاية، وإنّما كان المترتّب العداوة والحزن استعار الله تعالى له اللام الموضوعة للغاية والأجل إشارة إلى ذلك، وتوضيحه كما ينبغي يطلب من المطوّل وأمثاله.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ ...﴾ (٢٢)]

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُمْ﴾[٣].

يحتمل تحريم العقد على امرأة عقد عليها الأب وهو الظاهر من النكاح، فإنّه حقيقة فيه على ما قيل، ويحتمل الوطئ مجازًا أو بالاشتراك، ويحتمل حمله على الأعمّ مجازًا[٤] أو عموم اشتراك فيحرم الوطئ والعقد على الابن لمن عقد عليها الأب أو وطئها بالملك، فيشمل الزوجة والسرية ولكن الفهم مشكل فإنّه لا يخلو عن إجمال، فالعمدة هو الإجماع والأخبار[٥].

قوله: [﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُمْ﴾ ولا تنكحوا التي نكحها آباؤكم] وإنّما ذكر «ما»[٦] دون «من» لأنّه أُريد الصفة.

---

١. القصص: ٨. ٢. «ل»: و.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: في هذه الآية دلالة على أنّ كلّ من عقد عليها الأب من النّساء تحرم على الابن، دخل بها الأب أو لم يدخل، وهذا إجماع، فإن دخل بها الأب على وجه السفاح فهل تحرم على الابن؟ ففيه خلاف، وعموم الآية يقتضي أنّه يحرم عليه؛ لأنّ النكاح قد يعبّر به عن الوطئ وهو الأصل فيه، كما يعبّر به عن العقد، فينبغي أن يحمل اللفظ في الآية على الأمرين، انتهى [**تفسير مجمع البيان** ٣/ ٥٣]، «١٢، منه رحمه الله».

٤. في **زبدة البيان**: على الأعمّ عموم مجاز. ٥. **زبدة البيان**، ٥٢٢.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: قال السكّاكي: يسأل بـ«ما» [«م»: ـ بما] عن الجنس تقول: ما عندك؟

⇦

أقول: يعني أنّ مناط الحكم على إرادة الذات دون الصفة لما سيجيء في تفسير الآية الآتية من أنّ ليس المراد بالمحرّمات المذكورة فيها تحريم ذاتهنّ، بل تحريم نكاحهنّ، فكأنّه قيل هاهنا لا تحدثوا وصف الزوجية و[١] المنكوحية[٢] فيمن أحدث فيه آباءكم ذلك الوصف، فتأمّل.

قوله: وكأنّه قيل: تستحقّون العقاب بنكاح ما نكح آباءكم إلّا ما قد سلف.

أي ما وقع قبل نزول الآية، فإنّه لا عقاب على ذلك، فإنّه فعل في زمان الجاهلية، فلا ينافي ما نقله المصنّف بعيد ذلك من أنّه ما كان جائزًا في أُمّة أصلًا، هذا وقال صاحب الكشف: إنّ هذا الوجه نقله الإمام عن صاحب حلّ العقد، ولا يخفى ما فيه أيضًا من فوات الفخامة والمبالغة التي يقتضيه المقام، فهو بمراحل عن المرام.

قوله: أو من اللفظ للمبالغة في التحريم إلى آخره.

ينبغي أن يعلم أنّ الاستثناء على هذا المعنى أيضًا منقطع في الواقع؛ لظهور عدم دخول ما سلف فيما نكح؛ لكن الاستثناء على هذا المعنى مبني على فرض دخوله فيه، كما في الشعر المذكور[٣]، وتحقيق ذلك في مبحث تأكيد المدح بما يشبه الذمّ، فصار الاستثناء متّصلًا فرضًا، وقيل: ادّعاء.

قال صاحب الكشف[٤]: تحقيقه ـ أي تحقيق هذا الاستثناء ـ أنّه من باب استعارة أحد الضدّين للآخر، وإدخاله فيه ثمّ إخراجه عنه بأداة الاستثناء[٥]، وفيه مبالغة من

⇦ أي أيّ أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه كتاب ونحوه، أو عن الوصف تقول: ما زيد؟ وجوابه الكريم ونحوه، انظر: [**مختصر المعاني**، ١٣٦] «١٢، منه رحمه الله».

١. «ل»: ـ و.

٢. «ع»: النكوحية.

٣. وهو:

ولا عَيبَ فيهم غَيرَ أنّ سُيوفَهم ... بهنَّ فُلُولٌ مِن قِراعِ الكتائب

٤. في النسخ: صاحب الكشّاف، والصواب ما أثبتناه.

٥. انظر: **رياض السالكين** للسيّد علي خان المدني، نقلًا عن الكشف ٧/ ٣١٦.

حيث الإبهام فقط، هذا ولعلّ الإشارة إلى ما ذكرناه لم يصرّح باتّصال هذا الاستثناء، وأنّ جعله عديلًا لاحتمال ما هو غير متّصل أصلًا فافهم، وأمّا وجه ما ذكره من إفادته المبالغة في التحريم فهو أنّه يفيد تأكيدًا وتأييداً للتحريم من جهة أنّه كدعوى الشيء ببنيّه؛ لأنّك علّقت جواز نكاح حلائل الآباء بنكاح الحلائل السالفة، فهذا تعليق نقيض المطلوب بالمحال، والمعلّق بالمحال محال، فعدم جواز نكاح الحلائل ثابت وهو المطلوب، وبالجملة هذا من باب ما يعلّق بالمحال للتأييد؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[1]، وقولهم: حتّى تبيّض القار، والله أعلم بحقائق الأسرار.

[قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ ...﴾ (٢٣)]

قوله: ليس المراد تحريم ذاتهنّ بل تحريم نكاحهنّ.

[معنى تحريم الأُمّهات في الآية والتحقيق فيه]

قال الفاضل التفتازاني: قد سبق الى بعض الأذهان أنّ الحرمة قد يتعلّق بالأعيان ويكون أبلغ لإشعاره بأنّها منعت عن الشخص لكن التحقيق أنّ هذه أحكام لا يتعلّق إلّا بالأفعال ومثل حرّمت الأُمّ أو الميتة[2] أو الخمر على حذف المضاف بدلالة العقل، ثمّ تعيين المحذوف إلى خصوص القرائن كالنكاح والأكل والشرب؛ لكونها أظهر المقاصد وأسبق إلى الأفهام.

---

١. الأعراف: ٤٠.

٢. في هامش «ع، م، ه»: والحاصل أن تعيين المحذوف يختلف باختلاف ما أُضيف إليه، فإذا أُضيف إلى مأكول نحو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] فالمراد الأكل، وإذا أُضيف إلى النّساء فالمراد العقد، فالتقدير حرّمت عليكم نكاح أُمّهاتكم، فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه؛ لدلالة مفهوم الكلام بمعونة العقل عليه [**تفسير مجمع البيان ٥٣٣**]، «١٢، منه رحمه الله».

قوله: أو ولدت من ولدها وإن سفلت[١].

أورد عليه بأنّ ولد الولد غير ولد حقيقة؛ لصدق النفي؛ إذ يقال: ليس ولدي لكنّه ولد ولدي، وإذا كان كذلك لا يتناوله النصّ؛ إذ اللفظ يحمل على حقيقته دون مجازه.

وأجيب أوّلًا بأنّ الإجماع دلّ على اعتبار المجاز هاهنا.

وثانيًا بأنّ للولد في اللغة معنيان أحدهما ما هو المشهور وثانيهما التولّد، وهم[٢] أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة، ويؤيّد أرادة التعميم إيراد ذلك بصيغة الجمع في «أُمّهاتكم»؛ لإشعاره باعتبار المراتب، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون الشخص واحد أُمّهات حقيقة، إلّا أن يقال: إنّ الجمع[٣] باعتبار التوزيع؛ لأنّ المضاف إليه أيضًا جمع، فتأمّل.

واعترض[٤] عليهما بأنّهما غير تمامّين، على تقدير تسليم كون ولد الولد غير ولد حقيقة، كما ألتزمه المجيب؛ لأنّ حمل الآية حينئذ إمّا على الحقيقة فلا يدخل ما تعلّق بالمجاز، وإمّا على المجاز فلا يدخل ما تعلّق[٥] بالحقيقة، واستعماله فيهما معًا استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز معًا، وقد منع منه الأُصوليون، وحينئذ

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: سواء كان الولادة عن نكاح صحيح أو شبهة أو زنا، ولا خلاف في الأوّلين ووافق أبو حنيفة أصحابنا في تحريم بنت الزنا لصدق الولد لغة فيتّبعه التحريم، وقال الشافعي: لا تحرم بنته المخلوقة من الزنا لعدم لحوق نسبها شرعًا، كذا في **كنز العرفان** [١٨١٢] «١٢، منه رحمه الله».

٢. «م»: وهو.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: وإذا خاطب سبحانه المكلّفين بلفظ الجمع بقوله [في المصدر: كقوله]: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ ثمّ أضاف المحرّمات بعده إليهم بلفظ الجمع، فالآحاد يقع بإزاء الآحاد، فكأنّه قال تعالى: حرّم على كلّ واحد منكم نكاح أُمّه، ومن يقع عليها اسم الأُمّ، ونكاح بنته، ومن يقع عليها اسم البنت، وكذا الحال في اسم الباقي [في المصدر: وكذلك الجميع. **تفسير مجمع البيان** ٣ / ٥٤] «١٢، منه رحمه الله».

٤. في هامش «ع»: المعترض الشيخ محمّد بن أبي جمهور «١٢».

٥. «م»: ما يتعلّق، و «هـ»: بالتعلّق.

الأحسن في الجواب المنع من كون ولد الولد غير ولد حقيقة كما ذهب إليه السيّد المرتضى ﷺ، واتّباعه، والاحتجاج بصحّة النفي غير مفيد؛ لأنّ سلب الحقيقة عنه[١] غير جائز، ولذلك شواهد كثيرة من القرآن[٢] والحديث واللغة، مذكورة في مواضعها، أو نقول الآية خرجت بالأنباء، فإذا حملت على ولد[٣] الصلب يستفيد العموم من البيان النبوي، انتهى.

وأقول: في الترديد الذي ذكره المعترض أوّلًا نظر ظاهر؛ لجواز أن يكون مراد المجيب بالمجاز عموم المجاز وهو أن يراد من اللفظ معنى مجازيًا يعمّ المعنى الحقيقي والمجازي؛ كما صرّح به الفاضل التفتازاني في التلويح، وغيره في غيره، وقد ذهبوا إلى امتناع الجمع وجواز العموم، فيشمل الكلام حينئذ ما تعلّق بالحقيقة وما تعلّق بالمجاز جميعًا، كما لا يخفى.

قوله: واستثناء أُخت ابن الرجل وأُمّ أخيه [من هذا الأصل ليس بصحيح] إلى آخره.

إشارة إلى ردّ ما ذكره صاحب الكشّاف حيث ارتكب الاستثناء عن الأصل المذكور، وقال: إلّا في مسألتين:

إحداهما أنّه لا يجوز للرجل أن يتزوّج أُخت ابنه من النسب، ويجوز أن يتزوّجها من الرضاع[٤].

والثانية أنّه لا يجوز أن يتزوّج أُمّ[٥] أخيه[٦] من النسب ويجوز من

---

١. في هامش «ع»: أي عن ولد الولد «١٢». ٢. في هامش «ع»: منها آية المباهلة «١٢».

٣. «م، هـ»: الولد. ٤. **الكشّاف** ١ / ٥١٤.

٥. في هامش «ع»: سواء كان أُمًّا له إذ امرأة لأبيه «١٢».

٦. في هامش «ع، م، هـ»: لا يخفى أنّ أُمّ أخيه من الرضاع يتصوّر على وجوه:

الأوّل أن يكون الأخ من الرضاع وأُمّ أخيه أيضًا من الرضاع.

والثاني أن يكون الأخ من النسب وأُمّه من الرضاع.

والثالث أن يكون الأخ من الرضاع وأُمّه من النسب ولا شبهة أنّ الأوّلين غير حرام إلّا أن

⇦

الرضاع[١]؛ لأنّ المانع وطئ الأب إيّاها وهو غير[٢] موجود في الرضاع، وحاصل الردّ عليه أنّه لا يحتاج إلى هذا الاستثناء بل لا يصحّ بالحقيقة؛ لأنّ معنى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب إنّ كلّ من يحرم ويكون سبب تحريمه النسب وأحد أسبابه السبعة المذكورة في مظانّها يحرم ذلك بالرضاع إذا وجد ذلك السبب بعينه فيه، مثل الأُمّ الرضاعية والأُخت كذلك، ومعلوم انتفاء ذلك في المسألتين، فاستثناهما عن الأصل المذكور إخراج لما لم يدخل فيه أصلًا، وذلك لأنّ أُخت الابن إن كانت من الرجل فهي بنته[٣]، وإلّا فهي ربيبة[٤] فتحريمها بالمصاهرة لا بالنسب، وكذا أُمّ الأخ فإنّها أُمّ أو زوجة الأب، ومعلوم انتفاءهما وعدم تحريم ما يحرم بالمصاهرة بالرضاع، وكأنّه أشار إليه بقوله: لأنّ المانع، إلى آخره.

فالاستثناء ظاهري، وقد يوجّه الاستثناء المذكور نصرة لصاحب الكشّاف بأنّ أُخت الابن وأُمّ الأخ قد يحرمان من النسب ولا يحرمان من الرضاع مطلقًا، فهما من حيث أنّهما قد يحرمان من النسب داخلتان في النصّ فيحتاج إلى إخراج ما يشبه بهما من الرضاع، وفيه أنّه على هذا التقدير أيضًا لا وجه للاستثناء؛ لأنّ أُخت الابن إذا كان بنتًا من الرضاع كان[٥] حرامًا أيضًا فتأمّل.

⇦ يكون مرضعة أخيه مرضعة له أيضًا وكذا الثالث إلّا أن يكون موطوءة لأبيه أو يكون مرضعة له، كذا أفاده الأُستاد النحرير في بعض تعليقاته.

١. في هامش «ع، م»: قال في القواعد: ولا تحرم المرضعة على أب المرتضع ولا على أخيه «١٢»، [**قواعد الأحكام ٣ / ٢٤**].

٢. في هامش «ع، م، هـ»: ولقائل أن يقول: قد يوجد فيه كما [«هـ»: يوجد] في الوطي بالشبهة ويمكن أن يقال: إنّ المقصود أنّ هذا المعنى غير موجود في الرضاع في جميع الأوقات فغرضه رفع الإيجاب الكلّي لا السلب الكلّي «١٢، منه».

٣. في هامش «ع»: والنقل دلّ على الحرمة من جهة البنتية لا من جهة الأُختية للابن «١٢».

٤. في هامش «ع»: دختر زن «١٢».

٥. «م»: كانت.

قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾ أي و[1]حرّم عليكم نكاحهنّ، وهذا يتضمّن تحريم نكاح أُمّهات الزوجات، وجدّاتهنّ، قربن أم بعدن، من أيّ وجه، سواء كنّ من النسب أو من الرضاع، وهنّ يحرمن بنفس العقد على البنت، سواء دخل بالبنت أو لم يدخل؛ لأنّ الله تعالى أطلق التحريم ولم يقيّده بالدخول[2]، كذا في تفسير الطبرسي.

قوله: ﴿وَ مِنْ نِسَآئِكُمُ﴾ متعلّق بـ ﴿رَبَآئِبُكُمُ﴾ إلى آخره.

تنقيح الكلام وتفصيل المرام أنّ الظاهر هو أنّ ﴿**نِسَآئِكُمْ**﴾ قيد للربائب أي الربيبة المحرّمة هي التي كانت من الزوجة التي دخلتم بها، فلا تحرم بنت الزوجة إلّا إذا كانت أُمّها مدخولًا بها، لقوله: ﴿**ٱلَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ ولقوله: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ إلى آخره.

وإنّما يحرم العقد جمعًا لدليل[3] آخر، فإذا فارق الأُمّ يجوز النكاح للبنت، بخلاف العكس، فإنّه يحرم الأُمّ أبدًا؛ لأنّه غير مقيّد بالدخول، فبمجرّد العقد على البنت تحرم الأُمّ؛ لعموم تحريم الأُمّ من دون القيد، والدليل على أنّ ﴿**مِنْ نِسَآئِكُمُ**﴾ قيد للربائب لا لـ﴿**نِسَآئِكُمُ**﴾ ما ثبت في الأُصول من أنّ ما يأتي من الصفة والاستثناء وغيرهما بعد الجمل المتعدّدة هو قيد للأخيرة، وظهور كونه قيدًا لها وعدم ظهور كونه قيدًا للأُولى مع وجود التحريم، وتقيّده بلا دليل غير جائز، ومجرّد صلاحيته واحتماله له ليس بموجب لذلك، وهو ظاهر، وعدم إمكان كونه قيدًا لهما؛ إذ يلزم تعليق كلمة «من» بالموضعين، وجعله بالمعنيين البيانية والابتدائية، وهو غير ممكن، وإن أمكن استعمال لفظ مشترك بمعنيين مجازًا وحقيقة؛ لعدم إمكان تعليقه بالموضعين، وجعله قيدًا لهما في التركيب إلّا بالحذف، وهو خلاف الأصل والظاهر.

---

١. في المصدر: ـ و.

٢. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٥٥.

٣. «م»: بدليل.

والحاصل أنّه لا شكّ في أنّ تقيد[١] الأُولى خلاف الأصل والظاهر، فلابدّ له من دليل موجب وهو مفقود في الآية.

نعم في بعض الروايات دلالة على ذلك، فلابدّ من تأويله أورده، حيث أنّه معارض بمثله وبظاهر الآية، أو تقيد[٢] الآية وتخصيصها بتلك الأخبار؛ لجواز تخصيص القرآن بالخبر الصحيح الصريح، والمسألة كما قاله بعض الأعلام مشكلة، والتفصيل يطلب من كتب الأحكام.

[ما أفاده الطبرسي في معنى ﴿ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾]

قوله: «ٱلَّٰتِى» بصلتها صفة لها.

قال الشيخ الطبرسي: قوله: ﴿**ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ نعت لأُمّ[٣] الربائب لا غير، لحصول الإجماع على أنّ الربيبة تحلّ إذا لم يدخل بأُمّها، وعن الصادق عليه السلام أنّ عليًا عليه السلام كان يقول: «الربائب عليكم حرام من الأُمّهات اللاتي قد دخلتم بهنّ كنّ في الحجور أو [في] غير الحجور»، والأُمّهات مبهمات دخل بالبنات أو لم يدخل بهنّ، فحرّموا ما حرّم الله، وابهموا ما أبهم الله[٤].

قوله: مقيّدة للفظ والحكم بالإجماع.

أي مقيّدة للفظ الربائب فإنّه يطلق على بنات النّساء اللاتي دخلوا بهنّ، وعلى بنات التي لم يدخلوا بهنّ، فقيّد بالأوّل وهو ظاهر، وأمّا كونها مقيّدة للحكم، فمعناه أنّ القيد المذكور مقيّدة بحكم الحرمة التي أطلق في صدر الآية بقوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ**﴾، فإنّه في هذا القسم أعني الربائب صارت مقيّدة بالقيد المذكور، وقوله: «بالإجماع» متعلّق بالحكم وفيه إشارة إلى أنّ جعل القيد المذكور مقيّدًا للحكم في

---

١. «ل، هـ»: تقييد.
٢. «ل، هـ»: تقييد.
٣. في المصدر: لأُمّهات.
٤. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٥٦، و نقل الحديث من **تفسير العيّاشي** ١/ ٢٣١.

جانب الربائب دون النّساء في قوله: ﴿**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**﴾ كما ذهب إليه بعضهم إنّما هو بالإجماع، فإنّ المطلقات والمحتملات ممّا يقيّد ويعيّن بـالإجماع، وقـوله: قـضية للنظم الظاهر، أنّه سند للإجماع؛ يعني قيد ذلك الحكـم بـمعونة انـعقاد الإجـماع المستند إلى رعاية ما يقتضيه ظاهر نظم الآية، وفائدة ذكر السند هاهنا التنبيه على أنّ النظم أيضًا يقتضي أيضًا ذلك التقييد، فكأنّه ذكر للتقييد دليلان أحدهما الإجماع و[1] الثاني اقتضاء نظم الكلام، فتأمّل.

قوله: [والكلمة الواحدة لا تحمل على معنيين] عند جمهور الأُدباء.

قال الزجّاج: الجرّين إذا اختلفا لم يكن نعتهما واحد إذ لا يخبر النحويون مررت بنسائك وهربت من نساء زيد الظريفات على أن يكون «الظريفات» نـعتًا لهـؤلاء النّساء وهؤلاء النّساء[2]، كذا ذكره الشيخ الطبرسي رحمه الله.

قوله: [أنّ أُمّهات النّساء وبناتهنّ متصلات بهنّ]، لكن الرسول صلى الله عليه وآله فرق بينهما [فقال في رجل تزوّج امرأة وطلّقها قبل أن يدخل بها: إنّه لا بأس أن يتزوّج ابنتها ولا تحلّ له أن يتزوّج أُمّها] إلى آخره.

قال في الانتصاف: إنّ في الفرق بين الأُمّ حيث يحرم بالعقد وبين البنت حيث لا يحرم إلّا بالدخول سرّ هو أنّ المتزوّج بالبنت لا يخلو من محاورات ومراجعات إلى أُمّها بعد العقد وقبل الدخول، فحرمت العقد لينقطع شوقه من الأُمّ فيعاطها[3] معاملة المحرم، ولا كذلك عكسه؛ إذ لا يحصل مظنّة الخلطة مع الربيبة إلّا بالدخول.

قوله: غير أنّه روي عن علي عليه السلام [تقييد التحريم فيهما] إلى آخره.

هذه الرواية غير ثابتة عند الإمامية، بل يحرم الأُمّ عندهم بمجرّد العقد على بنتها من غير الدخول، كما روى المصنّف عن حضرة الرسول.

---

١. «ع، ل»: ـ و.

٢. **مجمع البيان** ٣/ ٤٧.

٣. «م، ل، هـ»: يعاملها.

قوله: لأنّ عاملهما مختلف.

فإنّ العامل في الأوّل اللام على الأصحّ ومعناه الاختصاص، والثاني «من» ومعناها في هذا الموضع الابتداء، فالمغايرة بينهما ظاهر، فلو كان الموصول الثاني صفة للنسائين لكان كلمة واحدة، وهي الموصول الثاني معمولًا لعاملين مختلفين، وإن جعلنا الموصول صفة للنسائين لزم اعتبار المعنيين فيه؛ لأنّ العامل ما به يتقوّم المعنى المقتضي وحكم الصفة حكم موصوفها فيجتمع اعتبار معنى الموصوفين أعني النسائين جميعًا وهذا باطل تأمّل.

[بنت الزوجة تحرم سواء كان في حجره أم لا]

قوله: [وفائدة قوله: ﴿فِى حُجُورِكُمْ﴾ تقوية العلّة وتكملتها ...] وقد روي عن علي [أنّه جعله شرطًا] إلى آخره.

هذه الرواية أيضًا غير ثابتة عند الإمامية، قال الشيخ المقداد منهم: وبنت الزوجة تحرم سواء كانت في حجره أو لا، وسواء ولدتها بعد مفارقته أو قبل نكاحه، والتقييد بقوله: ﴿فِى حُجُورِكُمْ﴾ للأغلبية[١].

قوله: [﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾] تصريح بعد إشعار دفعًا للقياس.

أي قياس حرمة الأُمّهات على حرمة الربائب في التقييد بالدخول، فإن قيل: لا سبيل إلى القياس مع صريح قوله: ﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ إلى آخره.

قلنا[٢]: يجوز أن يجعل أبو حنيفة الدخول كناية عن كلّ من الجماع ومقدّماته، فلا إشكال.

قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ عطف على المحرّمات.

---

١. كنز العرفان في فقه القرآن ٢ / ١٨٥. ٢. «م»: قلت.

[حكمة تحريم الجمع بين الأُختين]

وفائدة زيادة الجمع أنّ التحريم هو الجمع لا الإفراد، فمع مفارقة إحداهما يجوز أخذ الأُخرى[١].

قال بعض فضلاء الإمامية: لمّا كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودّة مع حفظ بقاء النوع، وكانت الطباع[٢] تنفر عن المشاركة في الخيرات وتحبّ الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبّة والأُلفة، ولذلك حرّم الجمع بين الأُختين لئلّا يقع التباغض بينهما، ويتنغّص العيش على الرجل[٣]، انتهى كلامه.

وأورد عليه الأُستاد النحرير ﷺ بأنّ التباغض موجود في غير الأُختين، فيلزم أن يكون ذلك حرامًا، إلّا أن يقال: إنّ هذا الجمع موجب لرفع المودّة النسبية[٤]، بخلاف الأجانب فالفرق حاصل، واعترض عليه الأخ الفاضل الذكي[٥] السعيد الشهيد الخادم للروضة المنورة الرضوية ـ على مشرّفها ألف سلام وتحية[٦] ـ بأنّ ما أفاده الأُستاد إنّما يتمّ إذا كان المودّة النسبية[٧] منحصرة في الأُختين وليس كذلك، ثمّ[٨] اعترض على بعض الفضلاء أيضًا بأنّ قوله: ويتنغّص العيش على الرجل لا يخلو من أن يكون وجهًا برأسه، أو معلولًا للتباغض بين الأُختين، فعلى الأوّل يتوجّه أنّ تنغيص العيش على الرجل ليس مخصوصًا بالجمع بين الأُختين، وعلى الثاني إمّا أن

---

١. **زبدة البيان**، ٦٦٦.
٢. «م، هـ»: الطبائع.
٣. انظر: **إحقاق الحقّ**، ٤٦١.
٤. «م»: النسبي.
٥. «م»: الزكي.
٦. الظاهر هو مولانا عبد الله بن محمود الشوشتري الشهيد المحروق بميدان بخارى بعد ما أُخذ أسيرًا من المشهد الرضوية إليها سنة ٩٩٧ ق. عند غلبة الأُزبكية على المشهد ويقال له الشهيد الثالث. انظر: **الذريعة** ٢ /٣٢٨؛ **معجم المؤلّفين** ٦ /١٤٦ و١٤٧؛ **أعيان الشيعة** ٧ /٣٥٤ وغيرها.
٧. «م»: النسبي.
٨. «ل»: ـ ثمّ.

يصير الوجه الذي يصدّه[١] غير تمام أو يكون قوله: ويتنغّص العيش إلى آخره لغوًا.

ثمّ قال السعيد الشهيد رحمه الله: فالأولى أن يقال: لئلّا يقع التباغض الشديد ضرورة أنّ وقوع الأُمور الغير الملائمة بين ذوي القربى يؤدّي إلى شدّة التنافر والتباغض، وشدّة التباغض والتنافر بين الأُختين يؤدّي إلى شدّة تنغيص عيش الرجل الجامع بينهما، فتدبّر.

قوله: [ولذلك قال عثمان وعلي: حرمتهما آية، وأخلتهما آية، يعنيان هذه الآية، وقوله: ﴿أَوْ مَا مَـلَكَتْ أَيْـمَانُكُمْ﴾[٢] فرجع علي ـ كرّم الله وجهه ـ التحريم، وعثمان التحليل] وقول علي رضي الله عنه أظهر.

بل وأحقّ بالاتّباع والاعتبار؛ لأنّ الحقّ يدور معه كيفما دار.

قوله: لقوله صلى الله عليه وآله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام».

قد يناقش في تحقّق اجتماع الحلال مع الحرام هاهنا وإنّما تحقّقا من جهة الاحتمال والاجتماع في قوله صلى الله عليه وآله ليس المراد به الاجتماع بحسب الاحتمال بل المراد خلط الحرام بالحلال.

قوله: وإيّاه عنّى الفرزدق بقوله إلى آخره.

قيل: الاستشهاد بقول الشاعر في الأحكام الشرعية ممّا لا وجه له.

وأقول: إنّما وقع الاستشهاد بقول الفرزدق لأنّه كان عارفًا بالأحكام الشرعية، حتّى اعترف الحسن البصري بفقاهته بل بكونه أفقه منه، كما ذكره العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف، حيث قال: روي[٣] أنّه سئل الحسن وعنده الفرزدق: فيمن يقول: لا والله، وبلى والله؟ فقال الفرزدق: أما سمعت قولي في ذلك؟ فقال الحسن: ما قلت؟ فقال: قلت ـ شعر ـ:

---

١. «م»: بصدره.

٢. النّساء: ٣.

٣. في هامش «ع، هـ»: هذه الرواية مذكورة في شرح أبيات الكشّاف أيضًا «١٢، منه».

فلست بمأخوذ بلغوا تـقوله إذا لم تعمّد عاقدات العزائم

فقال الحسن: أحسنت، ثمّ قيل للحسن: فما تقول فيمن سبى امرأة ولها زوج؟ فقال الفرزدق: أما سمعت قولي؟ وأنشد البيت ـ شعر ـ:

وذات حليل البيت

فقال الحسن: أحسنت، كنت أراك أشعر، فإذا أنت أشعر وأفقه[١]، انتهى.

هذا وانقطاعه في الصغر مع أبيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام ثمّ من بعده إلى أبي عبدالله الحسين وعلي بن الحسين عليهما السلام، والاستفاضة منهم مشهور، وحفظه للقرآن الكريم في التواريخ مذكور.

قوله: والجمع بين المرأة وعمّتها وخالتها.

حرمة الجمع في هاتين الصورتين ليست على إطلاقه عند أصحابنا الإمامية بل إنّما تحرم المرأة إذا لم يرض العمّة أو الخالة بذلك، ولهم على ذلك روايات من الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

[قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ...﴾ (٢٤)]

قوله: [﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾] فيما يزاد على المسمّى أو يحطّ عنه بالتراضي إلى آخره.

هذا التفسير ناظر إلى مذهب من ذهب إلى أنّ المراد بالاستمتاع الانتفاع والجماع دون عقد المتعة، وأمّا من حمله على المتعة فمعناه على ما ذكره السدّي أنّه لا جناح عليكم فيما تراضيتم به، من استئناف عقد آخر بعد انقضاء المدّة المضروبة في عقد المتعة، يزيد الرجل في الأجر وتزيده في المدّة.

---

١. انظر: **تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات** للأفندي، ٤٦٤.

[ما أفاده الطبرسي من الآية في جواز نكاح المتعة]

قوله: وقيل: نزلت الآية في المتعة إلى آخره.

قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: قيل: المراد بالاستمتاع هاهنا درك البغية، والمباشرة، وقضاء الوطئ من اللذّة، عن الحسن ومجاهد وابن زيد، ومعناه[١] على هذا فما انتفعتم[٢] و[٣] تلذّذتم من النّساء بالنكاح، فآتوهنّ مهورهنّ، وقيل: المراد به نكاح المتعة وهو النكاح المنعقد بمهر معيّن إلى أجل معلوم، عن ابن عبّاس والسدّي وسعيد بن جبير[٤] وجماعة من التابعين، وهو مذهب أصحابنا الإمامية، وهو الواضح[٥]؛ لأنّ لفظ الاستمتاع والتمتّع وإن كان في الأصل واقعًا على الانتفاع والالتذاذ فقد صار بعرف الشرع[٦] مخصوصًا بهذا العقد المعيّن، إذا أُضيف إلى النّساء، فعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهنّ هذا العقد المسمّى متعة فآتوهنّ أُجورهنّ، ويدلّ على ذلك أنّ الله سبحانه علّق وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع، وذلك يقتضي أن يكون معناه هذا العقد المخصوص دون الجماع والاستلذاذ؛ لأنّ المهر لا يجب إلّا به[٧].

---

١. في المصدر: فمعناه.

٢. في المصدر: فما استمتعتم.

٣. في المصدر: أو.

٤. في المصدر: ابن سعيد.

٥. في هامش «ع، م»: فقد أحلّ الله سبحانه نكاح المتعة بصريح لفظها وبذكر أوصافه من الأجر عليها والتراضي بعد الفرض من الإزدياد في الأجل وزيادة الأجر فيها «١٢، منه رحمه الله».

٦. في هامش «ع، م»: قال ابن إدريس في **كتاب السرائر** [٢/ ٦١٩]: لا خلاف بين محصّلي من تكلّم في أُصول الفقه في أنّ لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين أحدهما وضع [أصل] اللغة والآخر عرف الشريعة أنّه يجب حمله على عرف الشريعة، ولهذا حملوا كلّهم لفظ الصلاة والزكاة والصوم والحجّ [في المصدر: صلاة وزكاة وصيام وحجّ] على العرف الشرعي دون الوضع اللغوي «١٢، منه رحمه الله».

٧. في هامش «ع، م»: وأيضًا قال تعالى في أوّل السورة: ﴿فَانْكِحُوا﴾ [النّساء: ٣] فناسب أن يحمل هذه الآية على نكاح المتعة؛ لئلّا يلزم التكرار في سورة واحدة، والحمل على حكم جديد أولى، كذا في **تفسير النيشابوري** [٢/ ٣٩٣]، «١٢، منه رحمه الله».

هذا وقد روي عن جماعة من الصحابة منهم أُبيّ بن كعب وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم أنّهم قرؤوا: ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَـاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ وفي ذلك تصريح بأنّ المراد به عقد المتعة.

وقد أورد الثعلبي في تفسيره عن حبيب بن ثابت، قال: أعطاني ابن عبّاس مصحفًا، فقال: أما تقرأ سورة النّساء؟ قلت: بلى، قال: فما تقرأ ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى**﴾.

وبإسناده عن أبي نضرة قال: سألت ابن عبّاس عن المتعة، فقال: أما تقرأ سورة النّساء؟ قلت: بلى، قال: فما تقرأ ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى**﴾، قلت: لا أقرأها هكذا، قال ابن عبّاس: والله هكذا أنزله[1] الله عزّ وجلّ ثلاث مرّات.

وبإسناده عن سعيد بن جبير أنّه قرأ ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى**﴾، وبإسناده عن شعبة عن الحكم بن عتيبة قال سألته عن هذه الآية ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى**﴾ أمنسوخة هي؟ قال: لا، قال الحكم: قال علي بن أبي طالب عليه السلام: «لولا أنّ عمر نهى[2] عن المتعة ما زنى إلّا شقيّ»[3].

وبإسناده عن عمران بن حصين قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله عزّ وجلّ ولم تنزل آية بعدها تنسخها، فإنّا أمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله، فتمتعنا[4] مع رسول الله صلى الله عليه وآله

---

١. في المصدر: أنزلها.

٢. في هامش «ع، م»: نقل في **الطرائف** [٤٦١] عن كتاب الحميدي في **الجمع بين الصحيحين** [١ / ٢١١] أنّه نهى عنه في شأن عمر بن حريث، وروي أنّ في خلافة عمر استمتع عمر بن حريث امرأة فسأله عمر، فقال: من أشهدت؟ فقال: أبي وأُمّها، أو قال: أخاها، فقال: فلا غيرهما أخشى أن يكون، وقالا: ونهى عنها يومئذ، انتهى.

٣. في هامش «ع، م»: قال النيشابوري: هذا الخبر فما رواه محمّد بن جرير الطبري أيضًا في تفسيره «١٢، منه» [**تفسير النيشابوري** ٢ / ٣٩٢؛ **تفسير الطبري** ٨ / ١٧٨].

٤. في المصدر: وتمتّعنا.

[ومات] ولم يمنعنا[1] عنها، فقال رجل[2] بعده برأيه ما شاء، وممّا أورده مسلم بن الحجّاج في الصحيح [قال] حدّثنا الحلواني قال: حدّثنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريح [قال] قال عطّاء: قدم جابر بن عبد الله معتمرًا فجئنا منزله فسأله القوم عن أشياء، ثمّ ذكروا المتعة فقال: نعم استمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر وعمر، وممّا يدلّ أيضًا على أنّ لفظ الاستمتاع في الآية لا يجوز أن يكون المراد به الانتفاع والجماع أنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يلزم شيء من المهر من لا ينتفع من المرأة بشيء، وقد علمنا أنّه لو طلّقها قبل الدخول لزمه نصف المهر، ولو كان المراد به النكاح الدائم لوجب للمرأة بحكم الآية جميع المهر بنفس العقد؛ لأنّه قال: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ أي مهورهنّ، ولا خلاف في أنّ ذلك غير واجب، وإنّما يجب[3] الأجر[4] بكماله بنفس العقد في نكاح المتعة، وممّا يمكن التعلّق به في هذه المسألة الرواية المشهورة عن عمر بن الخطاب أنّه قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله حلالًا أنا أنهي عنهما وأُعاقب عليهما، فأخبر بأنّ هذه المتعة كانت على عهد رسول الله ﷺ

---

١. في المصدر و«م»: ولم ينهنا.

٢. في هامش «ع، م»: قال البخاري في صحيحه [٢/ ١٥٣]: يقال: إنّه أي الرجل المذكور هو عمر، وقال مسلم في صحيحه [٢/ ٨٩٦ ـ ٨٩٨] في المجلّد الثاني من ثلاث مجلّدات ما هذا لفظه: يعني عمر، ولم يقل يقال: إنّه عمر، كذا في **الطرائف** [٤٦١].

٣. في هامش «ع، م»: قال بعض الأعلام من متأخّري الإمامية وأنت تعلم أنّه قد قيل بوجوب المهر بمجرد العقد من أصحابنا أيضًا؛ بل هو المشهور إلّا أنّه ينتصف بالطلاق، فلعلّ مراده وجوبه بحيث لا يسقط شيء، فحينئذ يرد عقد المنقطع أيضًا؛ لأنّه ينتصف إذا وهبت المدّة قبل الدخول على المشهور، وينبغي أن يقول: يلزم ثبوت المهر ووجوده دائمًا في عقد الدائم، وليس كذلك، فإنّه يجوز خلوّه عن مهر، ثمّ يلزم بالدخول مهر المثل، ويمكن كونه مقصودًا، فتأمّل [**زبدة البيان**، ٥١٥ ـ ٥١٦] «١٢، منه».

٤. في المصدر: تجب الأُجرة.

وأضاف[١] النهي عنها إلى نفسه لضرب من الرأي، فلو كان النبي ﷺ نسخها أو نهى عنها أو أباحها في وقت مخصوص دون غيره لأضاف التحريم إليه دون نفسه، وأيضًا فإنّه ما فرّق[٢] بين متعة الحجّ ومتعة النّساء في النهي، ولا خلاف في أنّ متعة الحجّ غير منسوخة ولا محرّمة، فوجب أن يكون [حكم] متعة[٣] النّساء

---

١. في هامش «ع، م»: قال الفاضل النيشابوري: روي عن عمر أنّه نهى عن المتعة على المنبر بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم، فلو سكتوا لعلمهم بحرمتها فذاك، ولو سكتوا لجهلهم بحلّها وحرمتها فمحال عادة لشدّة احتياجهم إلى البحث عن أُمور النكاح، ولو سكتوا مع علمهم بحلّها فإخفاء الحقّ مداهنة وكفر وبدعة، وذلك محال منهم، انتهى [**تفسير النيشابوري** ٢ /٣٩٣ ـ ٣٩٤].
وأقول فيه نظر، أمّا أوّلًا: فلأنّ الإنكار لذلك منقول عن جماعة من الصحابة حتّى عن ابنه عبد الله، وأيضًا ما ذكره معارض بما ابتدعه في منع متعة الحجّ، وإيجاب الرجم على المتمتّع، ووضع الخراج وإحداث الديوان، وحضر نكاح الموالي بالحربيات ونحوه بل المقام، وفتح الباب الذي سدّه النبي ﷺ، وقتل الجماعة بالواحد، وغير ذلك ممّا لم يتلقّوها بالإنكار، وكذا سبّ علي عليه السلام وأهل بيت النبي ﷺ في زمن معاوية وزمن اتّباعه، ولم ينكر عليه مع اعترافهم بأنّه فسق أو كفر، وقد سكت عن سلاطين الجور في سائر الزمان، فلا استبعاد في عدم إنكارهم عليه.
وأمّا ثانيًا: فلأنّا لا نسلّم أنّ السكوت لخوف الفتنة يكون كفرًا، ولهذا روى الغزالي [«م»: في الإحياء] أنّه أظهر بعد وفاة عمر بطلان القول بالعول، فقيل له: لم لم يظهر ذلك في زمان عمر فأجاب بأنّي هبته أو خفت عن درّته «١٢، منه رحمه الله».
٢. في المصدر: قرن.
٣. قال في **الكشّاف** [١ /٥١٩]: قيل: نزلت في المتعة التي كانت ثلاثة أيّام حين فتح الله مكّة على رسوله، ثمّ نسخت، كان الرجل ينكح المرأة وقتًا معلومًا ليلة أو ليلتين أو أُسبوعًا بثوب، أو غير ذلك، ويقضي منها وطره ثمّ يسرّحها، سمّيت متعة لاستمتاعه بها أو لتمتيعه لها بما يعطيها، وعن عمر أنّه لا أُوتي برجل يزوّج امرأة إلى أجل إلّا رجمتها بالحجارة.
وعن النبي ﷺ أنّه أباحها، ثمّ أصبح يقول: [يا أيّها الناس] إنّي أمرتكم بالاستمتاع عن [المصدر: من] هذه النّساء ألا أنّ الله حرّم ذلك إلى يوم القيامة، وقيل: أُبيح مرّتين وحرّم مرّتين، وعن ابن عبّاس هنّ محكمة، يعني لم تنسخ، وكان يقرأ ﴿**فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى**

⇦

حكمها[١]، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّه كلام تامّ وفوق التمام في إبطال ما ذكره المصنّف وصاحب الكشّاف في هذا المقام، من دعوى النسخ وإيراد الروايات[٢] الكاذبة ترويحًا للمرام، ولنعم ما كتب بعض الناظرين في هذا المقام من بعض نسخ الكشّاف على حاشيته وهو أنظر إلى هذا الأعرج الأعوج كيف يروي ما يروي، ومن إبطال الحقّ لا يروي، وكيف يرجع ابن عبّاس رضي الله عنه عن قول الحقّ الذي كان عليه مدّة حياته وأفتى بذلك عامّة الأُمّة.

[دعوى النسخ في الآية باطل بأدلّة متعدّدة]

والحاصل على ما حرّره بعض الأعلام رحمه الله[٣] أنّ القراءة المنقولة صريحة في إرادة المتعة، والإجماع واقع على أنّها كانت جائزة، والروايات كذلك، فالكتاب والسنّة والأُمّة متّفقة على جوازها، وقد اختلفت الأُمّة في بقاءها، والأصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ، وكونه على خلاف الأصل، مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة، وعدم الإجماع مع عدم العلم بالتواتر هاهنا[٤]، وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الإجماع، وغيره دليل العدم.

⇦ **أجَلٍ مُسَمّى** ﴾ ويروى أنّه رجع عن ذلك عند موته، وقال: اللّهم إنّي أتوب إليك من قولي بالمتعة، انتهى كلامه.

١. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٦٠ ـ ٦٢.

٢. في هامش «ع، م»: قال النيشابوري: وأكثر الروايات أنّه صلى الله عليه وآله أباح المتعة في حجّة الوداع ويوم الفتح، وقول من قال: إنّه حصل التحليل مرارًا والنسخ مرارًا ضعيف، لم يقل به أحد من المعتبرين إلّا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات [**تفسير النيشابوري** ٢/ ٣٩٣]، انتهى.

وأقول: بل القول بالتحليل والنسخ مرّتين مرّتين أيضًا إنّما ارتكب لأجل تلك المصلحة، فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

٣. هو المحقّق الأردبيلي قدس سره.

٤. في المصدر: منّا.

ويؤيّده عدم ورود خبر [منقول] صريح، والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عبّاس وأُبي، ونقل بقائه إلى زمان عمر، وإسناد[١] التحريم إلى نفسه كما مرّ، والروايات من طرق أهل البيت عليهم السلام متواترة، ورجوع[٢] ابن عبّاس عنه وتوبته كما روي في الكشّاف[٣] بعيد؛ لأنّه ما كان حرامًا بل كان قوله به واجبًا، حيث كان مسندًا إلى دليل، فكيف يصحّ الرجوع عند الموت مع[٤] عدم ظهور دليل خلافه في حياته؟ ويبعد ظهور دليله عند الموت، وكونه مخفيًا عليه، وعلى غيره حتّى يمنعوه عنه إلى حين الموت، ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلًا بقول واجب، ولهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشّاف الرجوع.

وما تقدّم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز، فقولهما بالنسخ باطل؛ لما عرفت من عدم ما يصلح له من عقل ونقل، كتابًا وسنّة وإجماعًا؛ لوجود الخلاف من الخاصّة والعامّة مثل السدّي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عبّاس، وكذا نقل رجوعه، وممّا يدلّ على بطلان[٥] كونه عند الموت والتوبة عنه، ما[٦] عرفت على أنّ في كلامهما اضطرابًا، فإنّه يفهم تارة أنّه أباحها [مرة] ثمّ حرّمها، وتارة أنّه كان مرّتين وأنّه أباحها ثمّ أصبح وقال: إنّ الله حرّمها أبدًا، فإنّه يفهم منه أنّه كانت يومًا واحدًا [بل ليلة واحدة] ويفهم أنّه كانت ثلاثة أيّام مع أنّه قال: كان الرجل منهم يتمتّع أُسبوعًا، وهل هذا إلّا تناقض واضطراب لردّ ما أحلّه[٧] الله بقول عمر.

والمخلص[٨] أنّ الجواز كان يقينًا بالكتاب والسنّة وإجماع الأُمّة، ولا يزول إلّا

---

١. في المصدر: إسناده.
٢. في المصدر: وأنّ رجوع.
٣. المصدر: ـ كما روي في الكشّاف.
٤. كذا في المصدر وفي النسخ: بعد.
٥. في المصدر: بطلانه.
٦. في المصدر: لما عرفت.
٧. في المصدر: أحلّ.
٨. في المصدر: والحاصل، في «م»: والملخّص.

بيقين مثله عقلًا ونقلًا من العامّة والخاصّة، وليس فليس[١].

لا يقال: إنّ لهم اليقين من الكتاب وهو قوله تعالى في سورة المؤمنون[٢]: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُولَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾[٣] وذلك[٤] لأنّ المتمتّع بها ليست زوجة ولا ملكًا أمّا الثاني[٥] فاتّفاقي، وأمّا الأوّل فلأنّها لو كانت زوجة لثبت لها النفقة والإرث والقسم، ولوقع بها طلاق وغير ذلك من أحكام الزوجات، واللازم باطل باتّفاق الإمامية، فكذا الملزوم[٦]، لأنّا نقول: عدم كونها زوجة غير مسلّم أمّا عند الإمامية فبالإجماع، وأمّا عند الجمهور فيما رووه عن سبرة[٧] فإنّه قال:

---

١. **زبدة البيان**، ٥١٧ ـ ٥١٨.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وقد اضطرّ بعض المحجوجين من الجمهور إلى ارتكاب أنّ الآية المذكورة في سورة المؤمنون ناسخة للآية التي نحن فيها، وغفل عن أنّ سورة المؤمنين مكّية وسورة النّساء مدنية، والمكّي مقدّم على المدني، فلا يمكن أن يكون ناسخًا له «١٢، منه رحمه الله».

٣. المؤمنون: ٥ ـ ٧.

٤. هذا الجواب من كلام الفاضل المقداد السيوري.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: لا يخفى أنّ فخر الدين الرازي قد نقل في تفسيره تقرير هذا الاستدلال عن أبي بكر الرازي بوجه آخر وهو أنّ المراد بالتحليل في قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ**﴾ [النّساء: ٢٤] ما هو المراد في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ [النّساء: ٢٣] لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبّد لأنّه تعالى قال: ﴿**مُّحْصِنِينَ**﴾ ولا إحصان في المتعة، ولقوله تعالى ﴿**غَيْرَ مُسَافِحِينَ**﴾ [النّساء: ٢٤] والمتعة لا يراد بها إلّا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد.
وأجاب عنه بأنّ المراد أحلّ ما وراء هذه الأصناف المذكورة وهو شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقم دليل على أنّ الإحصان لا يكون إلّا بالمؤبد، والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي مأذون فيه، فلم قلتم إنّ المتعة ليس مأذونًا فيها، ثمّ قال: فظهر أنّ الكلام. رخو، انظر: **تفسير الرازي** [١٠/ ٥٣] «١٢، منه رحمه الله».

٦. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ١٥٩.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: رووا في صحاح أحاديثهم التي استدلّوا بها على حرمة المتعة عن

فتزوّجت امرأة وقولهم: لو كانت زوجة لثبت النفقة إلى آخره.

قلنا: نمنع الملازمة لصدق الزوجية مع عدم لزوم هذه الأحكام فإنّ النفقة تسقط مع النشوز، والميراث[1] تسقط مع الرقّ والقتل والكفر، والمرتدة تصير بائنًا من غير طلاق، والإحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة، والقسم لا يجب دائمًا بل يسقط في السفر، واللعان لا يقع بين العبد والأمة عند كثير منهم، فقد انتفت هذه الأُمور[2] مع صدق الزوجية فكما خصّت تلك العمومات بوجود الدلالة فكذا هنا[3].

هذا وقد اعترف بذلك صاحب الكشّاف مع كونه من منكري المتعة فإنّه قال: فإن قلت: هل فيه دليل على تحريم المتعة؟ قلت: لا، لأنّ المنكوحةَ نكاح المتعة من

⇦ الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه قال: شكونا العزبة في حجّة الوداع فقال: استمتعوا من هذه النّساء [فأتيناهنّ] فأبين أن لا تجعل بيننا وبينهنّ أجلًا، فتزوّجت امرأة فمكثت عندها تلك الليلة، ثمّ غدوت على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قائم بين الركن والباب، وهو يقول: [أيّها الناس] إنّي قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع، ألا وأنّ الله تعالى قد حرّمها إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنّ شيئًا فليخلّ سبيلها، ولا تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئًا، انتهى [**سنن ابن ماجة** ١٩٦٢؛ **كنز العرفان** ٢ /١٦٣].

وهو مردود بالطعن في سنده أوّلًا وبمخالفة تاريخ إذن المتعة فيه للتاريخ الذي ذكره المصنّف القاضي ثانيًا وبمعاضته بغيره من الأخبار الصحيحة ثالثًا فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

١. في هامش «ع، م، ه»: قال المفيد في كتاب المجالس: إنّ الزوجة لا تجب لها الميراث، ولا يقع بها الطلاق من حيث كانت زوجة فقط، وإنّما حصل لها ذلك لصفة تزيد على الزوجية، وذلك لأنّ الأمة إذا كانت زوجة لم ترث ولم تورث، والقاتلة لا ترث، والذمّية لا ترث، والأمة المبيعة تبين بغير طلاق، والملاعنة أيضًا تبين بغير طلاق، وكذلك المختلعة والمرتدة والمرتد عنها زوجها، والمرضعة قبل الفطام بما يوجب التحريم من لبن الأُمّ أو الزوجة تبين بغير طلاق، وكلّ ما [«ع»: من] عددناه زوجات في الحقيقة [**تفسير القرآن** للمفيد، ١٤٣؛ **الفصول المختارة** للمفيد، ١٥٩] كما لا يخفى «١٢، منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م»: ولا استبعاد في هذا الاختلاف؛ لأنّ الأحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة، وإنّما يمتنع ذلك في الأحكام العقلية «١٢، منه رحمه الله».

٣. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢ /١٥٩ ـ ١٦٦.

جملة الأزواج إذا صحّ النكاح[١].

وفيه إشارة إلى جوازه عنده، وأنّ الآية دالّة على جوازها، فإنّه قال: إنّها زوجة، فتدخل تحت المستثنيات، فيلزمه القول به، إلّا أن لا يقول بعمومها بل تخصيصها بالخبر ولكن لابدّ حينئذ من الإتيان بخبر يمكن تخصيص القرآن المتواتر به، ويدلّ على تحريم جميع أنحاء المباشرة لجميع[٢] النّساء غيرهما[٣]، فلا يصحّ بالهبة والإجارة وغيرهما[٤] ممّا ذهب إليه بعض الجمهور فتأمّل، واستقم ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيله، والله يحقّ الحقّ ويهدي السبيل.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْكِحَ ...﴾ (٢٥)]

قال بعض الأعلام من الإمامية[٥]: ظاهر الآية يدلّ على جواز نكاح المسلمة الحرّة والعبد لعموم ﴿مَنْ﴾ إلّا[٦] أن يكون[٧] الخطاب للأحرار، وعلى عدم جواز وطئ الكافرة مطلقًا كتابية وغير كتابية حرّة وأمة للعبد والحرّ، لقيد المؤمنات في الموضعين، ولكن بمفهوم الوصف وما ثبت حجّيته فلا يعارض عموم أدلّة الحلّ، ولا شكّ أنّه أحوط، وعلى جواز عقد الأمة مع عدم القدرة على الحرّة على الاحتمال الأوّل حرًّا كان أو عبدًا، لعموم ﴿مَنْ﴾.

وقيل: على عدم جواز أخذ الحرّ الأمة بالعقد مع القدرة على الحرّ، وكأنّه بمفهوم الشرط الذي ثبت حجّيته، وفيه[٨] تأمّل؛ لاحتمال أن يكون المراد المعنى الثاني، ولعدم صراحته في الشرط؛ لأنّه متضمّن له، والمفهوم قد يكون معتبرًا إذا كان

---

١. **الكشّاف** ٣/ ٢٦.
٢. «ل»: بجميع.
٣. في هامش «ع»: أي غير الزوجة الدائمة والأمة المملوكة «١٢».
٤. «ع»: ـ وغيرهما.
٥. هو المحقّق الأردبيلي رحمة الله عليه.
٦. «هـ»: ـ إلّا.
٧. «هـ»: أن لا يكون.
٨. «م»: ففيه.

صريحًا، ولهذا قيّد في عبارة بعض الأُصوليين بمفهوم «إن» ولأنّ المفهوم إنّما يكون[١] حجّة إذا لم يظهر للقيد فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت، كما بيّن في موضعه من الأُصول، وهنا وجه ظاهر، وهو الترغيب والتحريص[٢] على النكاح، وعدم الترك بوجه ولو كان بأمة وإفادة أنّ الحرّة[٣] أولى، فلا تترك[٤] إلى غيرها مهما أمكن، وهو ظاهر.

فالمعنى أن أمكن الفرد الأعلى والأفضل وهو نكاح المسلمة الحرّة فهو مقدّم عقلًا وشرعًا على تقدير القدرة، وإلّا فالفرد الضعيف الغير الأولى وهو نكاح الإماء وهو جار في مفهوم الصفة المذكورة أيضًا، وأيضًا[٥] سوق الآية مشعر بأن ليس المقصود ذلك، فإنّ الظاهر أنّ المقصود [من الآية] هو الإرشاد لا الترتيب في الحكم والأمر والنهي، ولهذا حملت[٦] على تعيّن[٧] نكاح الحرّة المسلمة مع القدرة على الحرّة، بغير خلاف على الظاهر، ولو كان المفهوم هنا حجّة يلزم عدم الجواز له أيضًا، فتأمّل.

وبالجملة هذا المفهوم لا يعارض عموم أدلّة الجواز، مثل ﴿**أُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ**﴾ فلا يخرج عنه إلّا بدليل أقوى أو مثله، ويؤيّده قوله تعالى متّصلًا بذلك[٨]: ﴿**وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُمْ**﴾، يعني ما أنتم مكلّفون إلّا بظاهر الحال، فكلّ من يظهر الإيمان فهو مؤمن أو مؤمنة عندكم فاحكموا به، فنكاحهما جائز، ولستم موآخذين[٩] بما في نفس الأمر، فإنّ ذلك لا يعلمه إلّا الله، فلا يمكن تكليفكم به ﴿**بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ**﴾، أي كلّ منكم من ولد آدم، فلا تأبوا نكاح الإماء، فإنّ المدار

---

١. في المصدر: هو.
٢. «هـ، م»: التحريض.
٣. «هـ»: الحرمة.
٤. في المصدر و«م»: فلا يترك.
٥. «م»: وهو أيضًا.
٦. في المصدر: ما حملت.
٧. «م»: تعيين.
٨. في المصدر: ـ متّصلًا بذلك.
٩. «م»: بآخذين.

على الجنسية والإيمان، وأنتم لا تفاضل بينكم إلّا بالإيمان، وهو أمر غير معلوم إلّا لله، ويؤيّد الجواز أيضًا عموم قوله تعالى متّصلًا بما ذكر[١] ﴿**فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ**﴾ وهو ظاهر[٢].

قوله: وظاهر الآية حجّة للشافعي في تحريم نكاح الأمة على إلى آخره.

[بحث في شرط نكاح الإماء بعدم الطول وخشية العنت]

توضيحه أنّ ظاهر الآية أنّ إباحة نكاح الإماء بالعقد مشروط بعدم الطول وخشية العنت، واحتجّ به الشافعي على تحريم نكاحهنّ بدون الشرطين، وخالف أبو حنيفة وحمل ذلك على الأفضل لا أنّه[٣] يكون محرّمًا بدونهما، وجوز نكاحهنّ للغني وبالأوّل قال بعض أصحابنا الإمامية محتجًّا بمفهوم الشرط المذكور، وبقول الصادق عليه السلام[٤] وقد سئل الرجل يتزوّج المملوكة، قال: «إذا اضطرّ إليها فلا بأس»[٥]، قيل: والحقّ الثاني لعموم قوله: ﴿**وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ**﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ**﴾[٧] وقوله: ﴿**وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ**﴾[٨]، والجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا**﴾[٩] الآية بالمنع من دلالتها على التحريم بل هي دالّة[١٠] على جواز نكاحهنّ عند عدم الاستطاعة، وليس لها تعرّض لعدم الجواز إلّا بمفهوم الشرط[١١]، وهو ليس بحجّة عندنا، وعلى تقدير حجّيته ليس دلالتها على التحريم[١٢]

---

١. في المصدر: ـ متّصلًا بما ذكر.
٢. **زبدة البيان**، ٥١٨ ـ ٥٢٠.
٣. «م»: لأنّه.
٤. في المصدر: الباقر عليه السلام.
٥. **الكافي** ٥/ ٣٥٩؛ **تهذيب الأحكام** للطوسي ٧/ ٣٣٤.
٦. النّور: ٣٢.
٧. البقرة: ٢٢١.
٨. البقرة: ٢٢١.
٩. النّساء: ٢٥.
١٠. «ل»: دلالة.
١١. في المصدر: بدليل الخطاب.
١٢. في هامش «ع، م، هـ»: توضيح هذا أنّه لو كان تقدير الآية ومن لم يستطع نكاح الحرائر جاز

بأولى من دلالتها على الكراهة، ويؤيّد الكراهية قوله: ﴿**وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾، وكذا الجواب عن الرواية؛ لأنّ البأس أعمّ من[١] التحريم[٢] انتهى.

ولقائل أن يقول: إنّ العمومات التي ذكرها مخصّصة بالآية المذكورة الدالّة على الاشتراط لما تقرّر من أنّ الجمع أولى من الإعمال فلو لم يحمل هذا الإطلاق والعموم على ذلك التقييد لزم إعمال المقيّد، وقوله وهو ليس بحجّة عندنا منظور فيه؛ لأنّه حجّة عند الأكثر، وقد احتجّ به أعلام أصحابنا، وأمّا ما ذكره من التأييد ففيه تأمّل لا يخفى.

قوله: [﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ﴾] فاكتفوا بظاهر الإيمان.

ولا يجب أن يكون على التحقيق فيجوز نكاح المنافق، حينئذ ولا يشترط زائد على ذلك كالكفاءة في الحرية كما أشار إليه المصنّف.

قوله: [﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ يريد أربابهنّ] واعتبار إذنهم مطلقًا لا إشعار له إلى آخره.

قال أبو حنيفة: إنّ النكاح في الآية بمعنى الوطئ، وتخصيص الإذن بالوطئ مشعر إلى أنّ العقد لا يحتاج إلى الإذن، فيكون جائزًا بغير الإذن، وإلّا لم يكن مخصوصًا بالوطئ، ثمّ احتجّ ذلك بأنّ العقد الفضولي نافذ بعد الإذن.

وأُجيب عنه أوّلًا بأنّا لا نسلّم أنّ النكاح بمعنى الوطئ، ولم لا يجوز أن يكون بمعنى العقد؟

وثانيًا بما أشار إليه المصنّف، وحاصله أنّ فهم ذلك الإشعار من إطلاق الإذن إنّما

⇦ له نكاح الإماء دلّت الآية على عدم الجواز أي تحريمه عند انتفاء الاستطاعة ولو كان تقديرها ومن لم يستطع نكاحها استحسن نكاح الإماء دلّت على الكراهية ولا يخفى ظهور التقدير الأوّل وخفاء الثاني «١٢، منه رحمه الله».

١. في المصدر: ـ لأنّ البأس أعمّ من التحريم.

٢. **كنز العرفان** ٢ / ١٧٤.

هو بطريق مفهوم الخطاب وهو باطل، فلا حجّة لهم فيه، ثمّ إذا لم يكن الآية على ما ذكره فلا يصحّ الاحتجاج به على مذهبه من تنفيذ الفضول بعد الإذن، ولا يبعد أن يكون هذا مراد المصنّف من قول المصنّف حتّى يحتجّ به الحنفية، فتأمّل.

قوله: [﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ أي أدّوا إليهنّ مهورهنّ بإذن أهلهنّ] فحذف ذلك لتقدّم ذكره.

قال المحشّي الفاضل: فيه ضعف؛ لأنّ العطف لا يوجب مشاركة المعطوف مع المعطوف عليه في القيد المتأخّر[1]؛ إنّما هي الظاهرة في القيد[2] المتقدّم، وكذا تقدير الموالي لا بدّ له من شاهد[3]، انتهى كلامه.

وأقول: ليس مراد المصنّف من تقدّم الذكر ما توهّمه هذا الفاضل من ظاهر العبارة؛ بل مراده ما صرّح به بعض المفسّرين في هذا المقام وهو أنّ من عاداتهم تقديم ذكر مهر الأزواج، فيكون الإذن في النكاح مستلزمًا للإذن في قبض المهر، وأمّا تقدير الموالي فقد استشهد عليه المصنّف بالعلم بأنّ المهر للسيّد إلى آخره، فطلب الشاهد عنه غير متّجه.

قوله: [﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ أي وصبركم عن نكاح الإماء متعففين خير لكم] قال ﷺ: «الحرائر صلاح البيت والإماء هلاكه»[4].

يمكن أن يقال: إنّ كلام من وجّه الخيرية في الآية بقوله لئلّا يعيّر الولد بأنّه ولد

---

١. في هامش «ع»: أي على المعطوف «١٢».

٢. في هامش «ع، م»: ثمّ القيد إن كان مقدّمًا على المعطوف عليه فالظاهر تقييد المعطوف به كقولنا: يوم الجمعة سرت وضربت زيدًا، وقولنا: إن جئتني أُعطك وأُكسك، نعم أنّه ليس بقطعي [«م»: بقطع] لكنّه السابق إلى الفهم في الخطابيات «١٢، منه رحمه الله».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢٦.

٤. **تفسير الثعلبي** ٣/ ٢٩٠؛ **تفسير النسفي** ١/ ٢١٧؛ **الكشّاف** ١/ ٥٢١.

أُمّة الغير مأخوذ من قول النبي ﷺ هذا[١]، فإنّه إذا عيّر الولد بذلك حصل منه كراهة لأُمّه الأَمَة؛ لأنّها منشأ التعيير والتقريع، وكذا كراهته لأبيه، حيث أولده من الأمة، ويحصل بذلك عدم الائتلاف والانتظام، وسوء الاختلاط الموجب للاختلال والانثلام، وقد يقال: إنّما كان ذلك خيرًا لئلّا يفرق السيّد بينهما، ولئلّا يجيء الولد رقًّا، كما هو مذهب الشافعي[٢]؛ لأنّ الولد عندهم يتّبع الأُمّ، ولعلّهم قاسوا ذلك على ما ذكره المنطقيون من أنّ النتيجة يتبع أخسّ المقدّمتين، وهو مردود بقوله ﷺ: «لا يرقّ ولد حرّ»[٣].

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءامَنُوا لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ ...﴾ (٢٩)]

قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِٱلْبَاطِلِ﴾.

لا يخفى أنّ هاهنا يتوجّه أمران لم يتعرّض لهما المصنّف: الأوّل المطالبة[٤] في وجه التخصيص بالمأكولات، والثاني أنّ الأموال المأكولة موصوفة بصفات آخر، فما وجه التخصيص بنفي الأكل؟ والجواب عن الأمرين: أنّ المراد من نفي الأكل نفي التصرّف من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، فإنّ الأكل مستلزم للتصرّف، فإذا أُريد من الأكل مطلق التصرّف كان النفي شاملًا لجميع التصرّفات.

قوله: [﴿إِلَّآ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾] استثناء منقطع.

لأنّه لو كان متّصلًا لزم التأويل؛ لعدم حصر التصرّف المباح في التجارة عن تراض، وربّما يقال: إنّ كلمة «إلّا» هاهنا بمعنى كلمة «لكن»، كأنّه قيل: لا تأكلوا أموالكم بالسبب الباطل ولكن كلوا من التجارة، وعلى هذا لا يحتاج إلى القول بالاستثناء المنقطع حتّى يتوجّه أنّه خلاف الأصل، فتأمّل.

---

١. كنز العرفان في فقه القرآن ٢ /١٧٧.
٢. كنز العرفان في فقه القرآن ٢ /١٧٧.
٣. كنز العرفان في فقه القرآن ٢ /١٧٧.
٤. «ل»: المطابقة.

قوله: أي ولكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه.

يعنى كأنّه قال تعالى: لا تأكلوا أموالكم بالسبب الباطل إلّا بسبب التجارة الناشئة من التراضي، وظاهر أنّ التجارة الناشئة من التراضي لا يكون مندرجًا في السبب الباطل، فيكون الاستثناء منقطعًا.

قوله: صادرة عن تراضي المتعاقدين.

قال مالك وأبو حنيفة: المراد تراضي المتعاقدين حال العقد فإذا حصل ثمّ البيع ولزم، فلا خيار قبل التفرّق عندهما، وقال الشافعي: المراد التفرّق عن تراض، فلهما الخيار قبل االتفرّق، وهو مذهب الإمامية لقوله ﷺ: البيّعان بالخيار ما لم يفترقا[١].

[قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ ...﴾ (٣١)]

هذا كالتفصيل للوعيد المتقدّم.

قوله: والأقرب أنّ الكبيرة كلّ ذنب رتّب الشارع عليه حدًّا أو صرّح فيه بالوعيد.

ظاهر العبارة أنّ ما حكم بكونه أقرب الأقوال المختلفة قول واحد وقع فيه التعميم والتفصيل المذكور، وما ذكره الفاضل النيشابوري من تحرير الأقوال في هذا المقام يدلّ على أنّ كلّ من طرفي ذلك الانفصال قول برأسه، حيث قال: وأمّا قول العلماء في الكبيرة فمنهم من قال: هي التي توجب[٢] الحدّ، وقيل: هي التي تلحق[٣] صاحبها الوعيد الشديد بنصّ[٤] كتاب أو سنّة[٥]، انتهى.

وعلى هذا يحتمل أن يكون المصنّف جمع بين القولين وحكم بأقربية كلّ منهما، ويحتمل أنّه جعل الجمع بين القولين قولًا واحدًا من تلقاء نفسه وعدّ[٦] أقرب

---

١. **كنز العرفان** ٢ / ٣٤، والحديث في **الكافي** ٥ / ١٧٠.

٢. في النسخ: يوجب.

٣. في النسخ: يلحق.

٤. في المصدر: بنصّ أو كتاب.

٥. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٤٠٥.

٦. «م، هـ»: وعدّه.

الأقوال، ولا يخفى أنّه زيّف القول الثاني بأنّه لا ذنب إلّا وهو متعلّق الذمّ عاجلًا والعقاب آجلًا، فيكون كلّ ذنب كبيرًا وهو خلاف المفروض، وهذا يتوجّه على المصنّف على تقدير اعتبار الجمع بين القولين أيضًا، كما لا يخفى.

قال الفاضل النيشابوري: والحقّ في هذه المسألة وعليه الأكثرون ـ بعد ما مرّ من إثبات قسمة الذنب إلى الكبير والصغير ـ أنّه تعالى لم يميّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لما بيّن[١] في هذه الآية من أنّ الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر، فلو عرف المكلّف جميع الكبائر اجتنبها فقط واجتراء على الإقدام على الصغائر، أمّا إذا عرف أنّه لا ذنب إلّا ويجوز كونه كبيرًا صار هذا المعنى زاجرًا له عن الذنوب كلّها، ونظير هذا في الشرع إخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، ووقت الموت في جملة[٢] الأوقات، ولا يقدح في هذا بيان[٣] الشارع في بعض الذنوب أنّه كبيرة[٤]، كما لا يخفى.

قوله: كفّر عنه ما ارتكبه [لما استحقّ من الثواب على اجتناب الأكبر] إلى آخره.

[ما أفاده الطبرسي في تكفير الصغائر عند اجتناب الكبائر]

قال الشيخ الطبرسي: قالوا ـ أي المعتزلة ـ: عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر، ولا يحسن[٥] المؤاخذة بها، وليس في ظاهر الآية ما يدلّ عليه، فإنّ معناه على ما رواه الكليني عن ابن عبّاس: أن تجتنبوا الذنوب التي أوجب الله فيها الحدّ، وسمّي فيها النار نكفّر عنكم ما سوى ذلك من الصلاة إلى الصلاة[٦]، ومن الجمعة إلى الجمعة، ومن شهر رمضان إلى شهر رمضان، وقيل: معنى ذلك أن تجتنبوا كبائر ما

---

١. في هامش «ع»: فيه أنّه لم يبيّن هذا في الآية كما سنبيّنه «١٢، منه رحمه الله».

٢. «م»: جميع.

٣. في المصدر: هذا ولا مانع من أن يبيّن.

٤. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٤٠٤.

٥. في المصدر: معه.

٦. في هامش «ع، هـ»: أي يجعل الله الصلاتين كفارة لما وقع بينهما من الصغائر «١٢، منه».

نهيتم عنه في هذه السورة من المناكح، وأكل الأموال بالباطل، وغيره من المحرّمات من أول السورة إلى هذا الموضع، وتركتموها في المستقبل، كفّرنا عنكم ما كان منكم من ارتكابها فيما سلف، ولهذا[١] قال ابن مسعود كلّما نهى الله عنه من أوّل السورة إلى رأس الثلاثين فهو كبير، ويعضد هذا القول من التنزيل قوله: ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ**﴾[٣] انتهى.

أقول: وأمّا ما ذكره المصنّف فهو خلاف ظاهر الآية؛ لأنّ الظاهر المتبادر من الآية أنّ الاجتناب عن جميع الكبائر مكفّر للصغائر، وإن أُريد جنس الكبيرة فهو أيضًا مستلزم للاجتناب عن[٤] جميعها، فتأمّل، ويتوجّه عليه أيضًا ما أورده المحشّي الفاضل من أنّ مقتضى ما ذكره أنّ المجتنب عن الكفر يكفّر عنه جميع ذنوبه، ويغفر له من غير توبة، وفيه نظر لا يخفى[٥].

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ...﴾ (٣٢)]

قوله: من الأُمور الدنيوية [كالجاه والمال] إلى آخره.

بأن يقول أحدنا مثلًا: ليت ما أعطى فلانًا من المال والنعمة والمرأة الحسناء كان لي، فإنّ ذلك يكون حسدًا، ولكن يجوز أن يقول: اللّهمّ اعطني مثله، وهو المروي عن الصادق عليه السلام[٦]، والظاهر أنّه يجوز ذلك بشرط أن لا يكون مفسدة كما نقوله في حسن السؤال أيضًا، فافهم.

قوله: وتمنّى ما قدّر له بغير كسب ضائع ومحال.

---

١. في المصدر: ولذا.
٢. الأنفال: ٣٨.
٣. النّساء: ٢٢؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٧١.
٤. «م»: من.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢٧.
٦. **تفسير القمي** ١/ ٩٩؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٧٤.

فإنّه إذا قدّر له شيء من غير كسب لابدّ من حصوله في وقت[١] المقدّر، فقبل حصوله يكون التمنّي ضائعًا، وفي وقته يكون التمنّي محالًا، فالضياع والاستحالة بالنظر إلى وقتين، لا أنّهما يجتمعان في وقت واحد؛ لتنافي الصفتين، وبهذا التقرير يندفع ما ذكره المحشّي من منع الاستحالة مستندًا بأنّه لو كان مستحيلًا لما نهي عنه فتأمّل.

قوله: [وجعل ما قسّم لكلّ منهم على حسب ما عرف من حاله الموجبة للزيادة والنقص] كالمكتسب له.

فيه إشارة إلى أنّ الاكتساب في قوله: ﴿**مَا ٱكْتَسَبُوا**﴾ على هذا التوجيه ينبغي أن يكون على المجاز والتشبيه، وقال الشيخ الطبرسي: إنّ الاكتساب حينئذ[٢] بمعنى الإصابة والإحراز[٣].

[قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ...﴾ (٣٣)]

قوله: أي ولكلّ تركة جعلنا ورّاثًا يلونه إلى آخره.

[معنى ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾ من المال والشخص]

حاصل الوجوه أنّ كلًّا إمّا أن يراد به المال أو الشخص، فإن أُريد به المال فهو الوجه الأوّل، وإن أُريد به الشخص فإمّا أن يراد به الميّت فهو الثاني أو الوارث فهو الثالث، والأوّل أولى وأظهر لقوله تعالى: ﴿**فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِى**﴾ فجعله مولى لما يرث ووليًا له لما كان أولى به من غيره، ومالكًا له، كما يقال لمالك العبد:

---

١. «م، هـ»: وقته.
٢. في المصدر: على هذا القول.
٣. «م، هـ»: والاحتراز؛ **تفسير مجمع البيان** ٣ / ٧٤.

مولاه[1]، فإنّ المولى[2] وإن يقع على وجوه لكن الأصل في الجميع هو الأولى بالشيء والأحقّ، كما مرّ آنفًا.

وأمّا الفصل بالعامل الذي هو جعلنا بين كلّ الذي هو الموصوف بما ترك الذي هو الصفة، فلا يقدح في رجحانه؛ لأنّ هذا القسم من الفصل ممّا جوّزوه؛ لأنّ الكلّ معمول جعلنا فهو مؤخّر تقديرًا.

قوله: و«الوالدان والأقربون» استئناف [مفسّر للموالي] إلى آخره.

فيجب الوقف عند قوله ترك، وعلى هذا الوجه الوالدان والأقربون وارث لا موروث عنه، وعلى الأوّل موروث عنه.

قوله: وفيه خروج الأولاد [فإنّ «الأقربون» لا يتناولهم كما لا يتناول الوالدين] إلى آخره.

يعني أنّ قوله: موالي على الوجه الأوّل، والثالث عامّ يتناول الأولاد وأمّا على الوجه الثاني فهو لا يتناول الأولاد لأنّه فسّر بالوالدين والأقربين.

قوله: كان الحليف يورث [السدس من مال حليفه] إلى آخره.

اختلفوا في أنّ المراد بالأيمان في الآية جمع يمين الحلف أو جميع يمين اليد، ويؤيّد الثاني ما أشار إليه المصنّف بقوله: كان الحليف إلى آخره.

وتفصيله أنّهم كانوا عند العهد يمسحون اليمين باليمين بطريق المصافحة، فيقول العاقد: دمك دمي وثأرك ثأري وحربك حربي؛ وسلمك سلمي؛ ترثني وأرثك؛ وتطلب بي وأطلب بك؛ وتعقل عنّي وأعقل عنك، فيكون للحليف السدس من ميراث حليفه.

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٧٦.

٢. «هـ»: للمولى.

[إبطال قول من قال بأنّ الآية منسوخة]

قوله: فنسخ بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾.

أورد عليه الفاضل التفتازاني بأنّه لا دلالة فيها على نفي إرث الحليف، سيّما والقائلون به إنّما يورّثونه عند عدم العصبات وأُولي الأرحام، ودفعه المحشّي الفاضل بأنّ كونه ناسخًا منقول[١] لا مستنبط من مدلول النظم[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ ما ذكره في حدّ النسخ من أنّه رفع الحكم الشرعي بدليل متأخّر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتًا يدفع صحّة النقل المذكور، وبالجملة يشترط في النسخ المنافاة بين المتقدّم والمتأخّر في الحكم بحيث لا يمكن الجمع بينهما؛ إذ لو أمكن الجمع يتعيّن المصير إلى التخصيص.

قال الشارح[٣] العضد[٤] في الفرق بينه وبين التخصيص: إنّ التخصيص بيان لإرادة[٥] البعض من العامّ وجمع للدليلين، والنسخ إبطال ورفع للحكم المتقدّم.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه إن أراد أنّ النسخ هاهنا منقول عن النبي ﷺ، فدون إثباته خرط القتاد، بل الرواية التي ذكرها صاحب الكشّاف لإثبات النسخ في الآية يدلّ على أنّ الحكم بنسخ الآية مستنبط بمعونة تلك الرواية، مع أنّ تلك الرواية ممّا لا دلالة لها على النسخ أصلًا، كما أوضحه الفاضل التفتازاني في حاشيته، وإن أراد أنّه منقول عن الصحابة والتابعين مثلًا فلا يلزم قبوله والبناء عليه، كما صرّح به المصنّف في منهاج الأُصول، حيث قال: النسخ قد يعرف بالتاريخ، فلو قال الراوي: هذا سابق أو مسبوق قُبل، بخلاف ما لو قال: هذا منسوخ أو ناسخ، لجواز أن يقول عن اجتهاد ونحن لا نراه، انتهى.

---

١. في المصدر: ـ منقول.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢٨.

٣. «ع»: ـ الشارح.

٤. «م»: الشيخ العضد.

٥. «هـ»: الإرادة.

وقال العضد عند ذكر طريق[١] معرفة النسخ: فمنها قول الصحابي: هذا ناسخ، فإنّ تعيّنه قد يكون عن اجتهاده، ولا يجب اتّباع المجتهد له، نعم إذا تعارض متواتران فعيّن[٢] أحدهما فقال: هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر انتهى كلامه.

قوله: وعن أبي حنيفة لو أسلم [رجل على يد رجل وتعاقد على أن يتعاقلا ويتوارثا صحّ وورث] إلى آخره.

لا يخفى أنّ النسخ كما لم يثبت عند أبي حنيفة كذلك غير ثابت عند الإمامية، فإنّ حكم الميراث بالمعاهدة والمعاقدة وهو المسمّى بضمان الجريرة ثابت عندهم عند عدم الوارث النسبي والسببي، فالآية عندهم محكمة، غاية الأمر أنّ الإرث فيها مجمل مفتقر إلى شرائط ومخصّصات يعلم من موضع آخر من الكتاب والسنّة الشريفة.

[قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ ...﴾ (٣٤)]

قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ﴾.

[وجه قيمومية الرجال على النّساء]

علّل الله سبحانه ما ذكره من أنّ الرجال قوّامون على النّساء بأمرين: أحدهما موهبي من الله وهو أنّ الله فضّل الرجال عليهنّ بأُمور كثيرة من كمال العقل ونحوه ممّا ذكره المصنّف.

وثانيهما كسبي وهو أنّهم ينفقون عليهنّ ويعطوهنّ المهور، فيكون النّساء في حكم الإماء مع أنّ فائدة النكاح مشتركة بينهما، وعلى ما ذكرنا الباء في قوله ﴿بِمَا﴾[٣] في الموضعين للسببية و«ما» مصدرية، أي بسبب تفضيل الله وبسبب

---

١. «م، هـ»: طرق.
٢. «م»: فتعيّن.
٣. في النسخ: وبما.

إنفاقهم[١]، وإنّما لم يقل بما فضّلهم عليهنّ؛ لأنّ الرجال جمع معرّف باللام فيكون للإستغراق، فلو قال: بما فضّلهم عليهنّ لكان الضمير راجعًا إليه، فيفيد الضمير الاستغراق أيضًا، فلا يفيد تفضيل الصنف على الصنف بل يفيد تفضيل كلّ فرد فرد من الرجال على كلّ فرد فرد من النّساء، وكم من امرأة أفضل من كثير من الرجال، أمّا ذكر البعض يلزم منه تفضيل الصنف على الصنف، فلا يلزم منه محذور.

لا يقال: إنّه لو ذكر البعض يلزم منه تفضيل الصنف على الصنّف في الجملة، لكن لا يدلّ على تفضيل صنف الرجال على صنف النّساء، وهو المراد.

لأنّا نقول: إنّ الكلام جرى في مقام إرادة ترجيح الرجال على النّساء، فهو قرينة على أنّ المراد من البعض الأوّل صنف الرجال.

ولا يخفى أن المعتبر في اللغة ملاحظة مجموع كلّ واحد من الصنفين من حيث الكلّية العقلية، ولم يلاحظ فيها الأشخاص، وإذا حقّقت النظر وجدت صنّف الرجال من حيث الكلّية والمجموع أفضل وأكمل من صنف النّساء، ولا يستلزم تفضيل بعض الأشخاص الداخلة تحت أحد الصنفين على بعض أفراد الآخر، انتقاض الأفضلية الحاصلة من حيث الكلّية والمجموع؛ لتغاير الاعتبارين.

قوله: فقال [عليه الصلاة والسلام]: «أردنا أمرًا وأراد الله أمرًا والذي أراد الله خير».

لا يتوهّم متوهّم من هذا أنّ النبي ﷺ كان متعبّد بالعمل بالاجتهاد؛ لأنّ المراد بقوله: «أردنا أمرًا» راجع إلى ما كان مأمورًا به من قبل، وهو وجوب القصاص؛ لأنّه حكم الله السابق، وقوله: أراد الله غيره، أي تخصيص ذلك الحكم بغير الناشزات، وذلك التخصيص خير؛ لأنّ المصلحة الثانية تعلّقت به، فيكون الكلّ بالنصّ لا بالاجتهاد، كما توهّم.

قوله: [وعنه عليه الصلاة والسلام: خير النّساء امرأة إن نظرت إليها سرّتك، وإن

---

١. «م»: إلى آخره.

أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها] حفظتك في مالها ونفسها.

اعلم أنّ المراد من مالها من[1] مالك، والإضافة إليها للملابسة بالتصرّف والمحافظة، ولزيادة البعث على المحافظة حتّى كأنّ ماله مالها.

قوله: وقيل: لأسرارهم.

والأولى أن يحمل عليه، وعلى ما سبق جميعًا؛ إذ لا تنافي بينها كما لا يخفى.

قوله: [﴿بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ بحفظ الله إياهنّ بالأمر على حفظ الغيب والحثّ عليه بالوعد والوعيد والتوفيق له، أو] بالذي حفظه الله لهنّ عليهم إلى آخره.

يعني أنّ عليهنّ أن يحفظنّ حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهنّ على أزواجهنّ حيث أمرهم بالعدل عليهنّ وإمساكهنّ بالمعروف وإعطاءهنّ أُجورهنّ فقوله: بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال: هذا بذاك أي هذا في مقابلة ذاك.

[قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ ...﴾ (٣٥)]

قوله: فابعثوا أيّها الحكّام.

[الخطاب بـ﴿فَٱبْعَثُوا﴾ للحكّام الذين تورد الدعوى عندهم]

إشارة إلى اختيار أنّ الخطاب للحكّام الذي يورد الدعوى عندهم، وهو المنقول عن الإمامين الهمامين الباقر والصادق عليهما السلام[2].

قوله: فلو نصبا من الأجانب جاز.

قد اختلف في أنّه هل يجوز بعث الحكمين من غير أهل الزوجين؟ قيل: لا، لأنّ الأهل أعرف بحال الزوجين وكيفية صلاحهما ومحبّتهما وكراهتهما، ولأنّ الأهل

---

١. «م، هـ»: ــ من.

٢. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٨١؛ **كنز العرفان** ٢/ ٢١٣.

يطمأنّ إلى حكمه، بخلاف الأجنبي وللآية، وقيل: يجوز؛ لأنّ الغرض حصول الصلاح، وتقييد الآية للأغلبية وأعرفية الأهل بحال الزوجين إنّما يفيد الأولوية والاستحباب، كما أشار إليه المصنّف ولا يمنع الجواز، وهذا هو المشهور بين الإمامية أيضًا.

[قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَنفَقُوا ...﴾(٣٩)]

قال الشيخ الطبرسي ﷺ: قطع الله بها[١] عذر الكفّار في العدول عن الإيمان وأبطل به قول من قال: إنّهم لا يقدرون على الإيمان؛ لأنّه لا يحسن أن يقال للعاجز: ماذا عليك لو فعلت كذا، ولا يقال[٢] للقصير[٣]: ماذا عليك لو كنت طويلًا؟ وفيها[٤] دلالة على أنّ الحرام لا يكون رزقًا من حيث أنّه سبحانه حثّهم على الإنفاق بما[٥] رزقهم، وأجمعت الأُمّة على أنّ الإنفاق من الحرام محظور[٦].

[قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ ...﴾ (٤١)]

قوله: [﴿وَجِئْنَا بِكَ﴾ يا محمّد ﴿عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ تشهد على صدق هؤلاء الشهداء ... وقيل: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ إشارة إلى المؤمنين] لقوله[٧] تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[٨] إلى آخره.

وفي بعض الأخبار المكان والزمان يشهدان على الرجل بأعماله، فليذكر العاقل هذه الشهادة، وليستعد لهذه الحالة، فكأنّها قد وقعت، وكأنّ الشهادة قد أُقيمت[٩].

---

١. في المصدر و«هـ»: بهذا.
٢. في المصدر: فلا يقال.
٣. «م»: للمقصّر.
٤. في المصدر: في الآية.
٥. في المصدر: ممّا.
٦. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٨٦.
٧. في المصدر: كقوله.
٨. البقرة: ١٤٣.
٩. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٨٩.

[قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا ٱلرَّسُولَ لَوْ ...﴾ (٤٢)]

قوله: [﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ ... وقيل: الواو للحال، أي يودّون أن تسوّى بهم الأرض وحالهم أنّهم لا يكتمون من الله حديثًا] ولا يكذبونه بقولهم: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[١].

فإن قيل: فعلى هذا كيف يجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى: **﴿رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾**.

أُجيب بأنّ مواطن القيامة كثيرة، وأيضًا أنّهم لم يقصدوا الكتمان والتكذيب وإنّما أخبروا على حسب ما توهّموا، وتقديره والله ما كنّا مشركين عند أنفسنا.

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ ...﴾ (٤٣)]

لا يخفى أنّ هذه الآية كنظيرها التي سيجيء في سورة المائدة لا يخلو عن إشكال بحسب فهمنا القاصر[٢]، وذلك من جهة ترك الحدث في أوّلها وذكر الجنابة فقط، وترك إن كنتم حاضرين صحاحًا، قادرين على استعمال الماء، ثمّ عطف **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰٓ﴾** عليه، وترك تقييد المرضى وتأخير قوله: **﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾** عن[٣] قوله: **﴿أَوْ جَآءَ﴾**[٤] وذكر **﴿أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ﴾** مع عدم الحاجة إليهما؛ إذ يمكن الفهم ممّا سبق، والعطف بـ«أو» والمناسب بالواو، وغير ذلك مثل الاختصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط، والتعبير عنه بـ«جاء أحد منكم من الغائط»

---

١. الأنعام: ٢٣.

٢. **زبدة البيان**: ـ القاصر.

٣. «هـ»: من.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قيل: إن «أو» في «أو جاء» بمعنى الواو كقوله تعالى: **﴿أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾** يعني وجاء أحد منكم من الغائط، وذلك لأنّ المجيء منه ليس من جنس المرض والسفر حتّى يصحّ عطفه عليهما، فإنّهما سبب لإباحة التيمّم والرخصة، والمجيء منه سبب لإيجاب الطهارة كذا في تفسير الطبرسي رحمه الله [**تفسير مجمع البيان** ٣/ ٩٣] «١٢، منه رحمه الله».

وفي بيان الأكبر على «لامستم» والتعبير عن الجنابة به[١] وكأنّه لذلك قال صاحب الكشّاف[٢] أيضًا: إنّ الآية من معضلات القرآن، ثمّ في الآية احتمالات وأبحاث أُخر[٣]، سيجيء في نظيرها، والله هو الموفّق.

قوله: أي لا تقوموا إليها وأنتم سكارى.

يعني أنّ معنى قوله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوا ٱلصَّلَوٰةَ**﴾ لا[٤] توقّعوا الصلاة ولا تقيموا لها ولا تشرعوا فيها؛ لأنّ إيقاع الفعل، والشروع فيه يتوقّف على قرب ما إليه فنهي اللازم الموقوف عليه مبالغة في النهي عن الملزوم الموقوف، كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا**﴾[٥] ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ**﴾[٦]، وكذا المعنى على تقدير إرادة مواضع الصلاة، أي لا تدخلوا فيها إذ الدخول في المكان يتوقّف على القرب إليه، فنهى عنه مبالغة.

قوله: [روى أنّ عبد الرحمان بن عوف صنع مأدبة ودعا نفرًا من الصحابة] حين كانت الخمر مباحة.

[إبطال ما زعمه أهل السنّة من إباحة الخمر قبل نزول الآية]

هذا ممّا زعمه أهل السنّة، وأمّا الإمامية فقد رووا عن أئمّتهم عليهم السلام أنّ الخمر محرّمة في جميع الشرائع[٧]، وما أُبيح في شريعة قطّ، وكذا كلّ مسكر وكما قد فصّلنا الكلام في ذلك سابقًا.

قوله: [فأكلوا وشربوا حتّى ثملوا، وجاء وقت صلاة المغرب فتقدّم أحدهم ليصلّي بهم] فقرأ أعبد ما تعبدون، فنزلت.

---

١. «ل، م»: ـ به.

٢. في **زبدة البيان**: كشف الكشّاف.

٣. **زبدة البيان**، ٢٠.

٤. «م»: أي لا توقّعوا.

٥. الإسراء: ٣٢.

٦. الأنعام: ١٥١.

٧. **الانتصار** للمرتضى، ٤٢١.

قال النسفي الحنفي في تفسيره الموسوم بالمدارك: إنّ فيه دليل على أنّ ردّة السكران ليست بردّة؛ لأنّ قراءة سورة الكافرين بطرح اللاآت[١] كفر ولم يحكم بكفره حتّى خاطبهم باسم الإيمان، وما أمر النبي ﷺ بالتفريق بينه وبين امرأته، ولا بتجديد الإيمان[٢]، انتهى.

وفيه أوّلًا: أنّ خطابهم باسم الإيمان بقوله: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ لا يدلّ على عدم كفر قارئ[٣] سورة الكافرين بطرح اللاآت؛ لجواز أن يكون الخطاب لغيره، وإن سلّم دخوله فيه، فيجوز أن يكون الخطاب بالإيمان باعتبار الأغلب، كأنّ[٤] القارئ المذكور كالعدم فلا يدلّ على عدم كفره.

وثانيًا: أنّ عدم نقل الأمر لا يدلّ على العدم على أنّ ذلك لا يتوقّف على أمر النبي ﷺ بذلك، حين نزول الآية في شأن ذلك القارئ؛ لجواز إتيانه بالأمرين[٥]؛ لمعرفته بحكمهما قبل ذلك.

[المراد بالصلاة مواضع الصلاة وهي المساجد]

قوله: وقيل: أراد بالصلاة مواضعه [وهي المساجد] إلى آخره.

وهو المروي عن مولانا الباقر عليه السلام[٦].

وبالجملة المعنى الأوّل أظهر لفظًا، وأكثر ملائمة وارتباطًا بمعنى قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ

---

١. في المصدر: اللامات. ٢. **تفسير النسفي** ١ /٢٢٣.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: لا يقال: إنّ قربان الصلاة في حال السكر قد وقع عن ذلك القارئ أيضًا، فالظاهر أن يكون داخلًا في مدلول ولا تقربوا ويلزم منه الدخول في مدلول آمنوا لأنّا نقول: إنّ الكفّار ليسوا مكلّفين بالفروع عند الحنفية فجاز أن يكون ذلك القارئ لمّا ارتدّ وكفر بالله خارجًا عن التكليف المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا﴾ فافهم «١٢، منه رحمه الله».

٤. «هـ»: كأنّا.

٥. في هامش «ع، هـ»: أي التفريق وتجديد الإيمان «١٢».

٦. **كنز العرفان** ١ /٢٨ و٢٩.

مَرْضىٰٓ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ﴾ إلى آخره، لكن الرواية عن الصادقين ترجّح[١] المعنى الثاني قطعًا؛ لأنّهم أعلم بمراد الله تعالى يقينًا.

وقد يقال: القول بتحريم دخول السكران المساجد غير معلوم، إلّا أن يكون للصلاة فيرجع إلى تحريمها، وحذف المضاف تكلّف.

ولا يخفى أنّه على أيّ تقدير كان النهي عن قرب مواضع الصلاة يستلزم النهي عن قرب الصلاة بالطريق الأولى.

قوله: وليس المراد منه نهي السكران عن قربان الصلاة.

لعلّ مستنده في هذا النفي استحالة نهي السكران في حال السكر مع زوال العقل؛ لاستلزامه تكليف الغافل، وفيه ما فيه؛ إذ ليس كلّ سكران لا يعقل[٢] فيصحّ[٣] تكليفهم، ونهيهم عن الصلاة حين علموا أنّهم شرعوا في الصلاة لا يعلموا[٤] ما يقولون؛ بزوال عقلهم، وعلى هذا فالظاهر أن يكون المخاطبون هم الذين يعلمون ما يقولون من السكارى؛ لأنّ الصلاة مع زوال العقل لا يصحّ، وهو ظاهر، ولهذا أوجب الفقهاء القضاء على السكران.

لا يقال: إنّ تخصيص السكارى بمن يعقل منهم مجاز وهو على خلاف الأصل؛ لأنّا نقول: لمّا دلّ الدليل العقلي على امتناع تكليف الغافل كما مرّ وتقرّر في محلّه كان الأولى صرف الآية عن ظاهرها، ليحصل[٥] التوفيق، وبالله التوفيق.

---

١. «ل»: ترجيح. ٢. «ل»: أن لا يعقل.

٣. «م»: يصحّ.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: وبهذا يندفع ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه لا سكر مع العلم بالقول فلابدّ من بيان فائدة لذكر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ ثمّ نقل عن التيسير في هذا المقام أنّ فائدة ذكره وتعيين حدّ السكر الذي يمنع قربان الصلاة وهو أن لا يعلم ما يقول [**حاشية عصام**، المخطوط، ٢٣٠]، والظاهر أنّ كلام التيسير يحتمل ما ذكرناه من أنّ بعض السكر قد يكون مع العقل، فافهم «١٢، منه رحمه الله».

٥. «هـ»: لتحصل.

قوله: وإنّما المراد منه النهي عن الإفراط[١] في الشرب.

هذا مبني على ما سبق روايته من أنّ الخمر كانت مباحة حين نزول الآية، إذ على هذا التقدير يمكن أن يفهم من الآية لا تفرطوا في الشرب المباح لكم بحيث يستمرّ السكر إلى وقت الصلاة، ولعلّ هذا القدر من البيان كاف فيما أجمله المصنّف، وبه يسقط مطالبة المحشّي الفاضل لذلك بالدليل[٢]، فتأمّل.

قوله: [وقرئ «سَكارى» بالفتح وسكرى] على أنّه جمع كـ«هلكى» أو مفرد [بمعنى وأنتم قوم سكرى] إلى آخره.

[وجه قراءة «سَكارى» في الآية]

توضيحه أنّه يحتمل على هذه القراءة أن يكون سكرى بفتح السين جمعًا كما هو الظاهر هاهنا بحسب المعنى، وقد تقرّر في محلّه أنّ هذا الوزن في جموع[٣] الصفات مختصّ بالعلل، والآخران كهلكى وجوعى فلابدّ من تنزيل السكر منزلة العلل[٤] على ما في الكشّاف[٥]، وأصله أن يكون جمعًا لفعيل بمعنى مفعول كجرحى وقتلى في جمع جريح وقتيل، وقد يكون على خلاف ذلك كمرضى جمع مريض وهلكى جمع هالك وحمقى متروك المفرد، ويحتمل أن يكون مفردًا مؤنّثًا لسكران كما هو المشهور فيه؛ لكن لا بدّ حينئذ من جعله صفة لمفرد مؤنّث، أي وأنتم جماعة سكرى، وبهذا ظهر أنّ المصنّف لو قدّر في جانب الإفراد لفظ الجماعة بدل القوم

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: فإن قيل: هذا مخالف لما فسّره به أوّلًا وهو قوله: لا تقوموا إليها وأنتم سكارى.
قلنا: ما ذكره أوّلًا المعنى الحقيقي وهذا هو المعنى الكنائي «١٢، منه رحمه الله».

٢. «م»: الدليل.

٣. «ل»: مجموع.

٤. في هامش «ع، هـ»: لأنّ السكر علّة يعرض للعقل «١٢».

٥. انظر: **الكشّاف** ١ / ٥٣٠.

لكان أولى وأصوب.

[بحث في معنى ﴿إِلَّا﴾ والمستثنى منه]

قوله: [﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ﴾ متعلّق بقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ استثناء من أعمّ الأحوال إلى آخره.

فإنّ المجنبين لهم أحوال جمّة فنهوا عن قربان الصلاة إلّا في حال السفر، يعني لا تقربوا الصلاة وأنتم جنبًا في حال من الأحوال إلّا في حال السفر الذي يقع فيه التيمّم؛ لعدم وجود الماء فيه غالبًا، وبهذا التقرير يندفع ما قيل: من أنّه أمّا أن يعتبر الأعذار المرخّصة للتيمّم كإعواز الماء وبرد الهواء المفرط وغيره، فما وجه التخصيص بالسفر، وإن لم يعتبر فلا يجوز في السفر أيضًا.

وحاصل الدفع أنّ الأعذار معتبرة وخصّ السفر لكون هذه الأعذار أكثرية الوقوع فيه، فإن قيل: كيف يصحّ صلاتهم على الجنابة بعذر السفر؟ قلنا: العذر عند الكريم مقبول، ونفي الحرج أمر مقصود، فرخّص الصلاة مع الحدث والجنابة عند تحقّق العذر.

وما أجاب به صاحب الكشّاف من قوله: أُريد بالجنب الذين لم يغتسلوا؛ كأنّه قيل: لا تقربوا الصلاة غير مغتسلين حتّى تغتسلوا، إلّا أن تكونوا[1] مسافرين ليس بشيء؛ لأنّه إن أراد جنبًا غير مغتسلين عاد المحذور، وإلّا لم يستقم المعنى؛ لأنّه لا اغتسال على غير الجنب ومن هو في حكمه ولو كان مقيمًا، وما تفرّد[2] به الفاضل التفتازاني في جواب ذلك بأنّا لا نقدّر الموصوف جنبًا ليعود[3] المحذور؛ لكن نقيّد الحكم بمن[4] وجب عليه الاغتسال، لا يخفى ما فيه.

قوله: أوصفت لقوله: ﴿جُنُبًا﴾ إلى آخره.

---

١. «هـ»: أن يكونوا.

٢. «م»: وما تقرّر.

٣. «هـ»: لتعود.

٤. «م»: لمن.

يعني يمكن حمل «إلّا» على الصفة، ولا ضعف في هذا التوجيه على مذهب سيبويه وأتباعه، كما ورد في الحديث النبوي ﷺ: «الناس كلّهم هالكون[١] إلّا العالمون، والعالمون كلّهم هالكون إلّا العاملون، والعاملون كلّهم هالكون إلّا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم»[٢]، وكما في قول الشاعر ـ شعر[٣] ـ:

وكلّ أخ يفارقه أخوه لعمر أبيك إلّا الفرقدان

على ما صرّح به المحقّق الرضي، وإن قال ابن الحاجب بضعف حمل «إلّا» على معنى الصفة في هذه المقامات، حيث شرط في ذلك تعذّر الاستثناء بأن يكون «إلّا» تابعًا لجمع منكور غير محصور؛ كقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٤] وضعف هذا القول ظاهر على ما حقّق، فلا حاجة إلى صرف كلام المصنّف والكشّاف عمّا يتبادر منه من حمل «إلّا» هاهنا على الصفة[٥]؛ كما توهّمه الفاضل التفتازاني في حاشيته.

قوله: وفيه دليل على أنّ التيمّم لا يرفع الحدث.

[التيمّم لا يرفع الحدث خلافًا للسيّد المرتضى وقوله أقوى]

هذا مستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ**﴾؛ إذ معناه كما ذكر سابقًا لا تقربوا الصلاة في حال الجنابة على حال من الأحوال إلّا حال السفر الواقع فيه

---

١. «هـ»: هالك.

٢. انظر: **فتاوى السبكي** ٢/٥٦١؛ **تفسير المحيط الأعظم** ٤/٢٦٧؛ **شرح الرضي على الكافية** ١٣٠/٢.

٣. «هـ»: قوله.

٤. الأنبياء: ٢٢؛ **شرح الرضي على الكافية** ٢/١٣٠.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: حيث قال: إن جعل إلّا بمعنى غير صفة لـ جنبًا إنّما يصحّ عند تعذّر الاستثناء ولا تعذّر هاهنا لعموم النكرة بالنفي كما يقول: ما لقيت رجالًا إلّا مسافرين، فالأوجه أن يجعل استثناء مفرّغًا في موضع الصفة، أي ولا جنبًا موصوفًا بصفة إلّا مسافرًا «١٢، منه رحمه الله».

التيمّم، والاستثناء من النفي إثبات، فيفيد جواز الصلاة جنبًا موصوفًا بحال التيمّم، وقد يوجّه بأنّه تعالى جعل نهاية الجنابة الغسل، فلو كان التيمّم رافعًا للجنابة يخرج النهاية[١] عن كونها نهاية وهو محال، هذا ما استقرّ عليه رأي الجمهور من أصحابنا أيضًا[٢]، خلافًا للسيّد المرتضى ﴿ فإنّه ذهب إلى كون التيمّم رافعًا للحدث[٣]، وحجّته أنّ التيمّم طهارة شرعية، فكان له حكم غيره من الطهارات خصوصًا على ما تقرّر من أنّ صدق اسم الطهارة على الأنواع الثلاثة باعتبار الحقيقة، وأيضًا الحدث المرفوع هو القدر المشترك بين الأحداث، وهو المنع من الدخول في الصلاة، وهذا المعنى حاصل في التيمّم؛ لأنّ به يرتفع المنع المذكور لاستباحة الصلاة بفعله إجماعًا، وكون جواز فعله متوقّفًا على تعذّر المائية، لا يستلزم كونه ناقصًا عنها، لجواز أن يكون وجوب أحد الواجبين مشروطًا بفقد الآخر، كخصال الكفّارة المرتّبة.

وعندي أنّ قول السيّد قوي؛ لأنّ ما فهمه الجمهور من الآية إنّما يتمّ على تقدير أن يكون الصلاة على معناه ويكون قوله: ﴿**وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ**﴾ معناه لا تقربوا الصلاة غير مغتسلين حتّى تغتسلوا إلّا في حال كونكم مسافرين، أي يجوز صلاة الجنب حال السفر، فيفهم أنّ المسافر المتيمّم جنب.

وأمّا إذا حمل قوله: ﴿**إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ**﴾ على العبور على مواضع الصلاة ـ كما قاله الآخرون ـ فلا يصحّ الاستدلال بها على كون المتيمّم جنبًا، والظاهر أنّ معوّل الجمهور فيما ذهبوا إليه على الأخبار دون مجرّد الآية، ويظهر فائدة الخلاف بين السيّد والجمهور، فيما[٤] إذا تيمّم المتيمّم بدلًا عن الغسل وأحدث بعده حدثًا أصغر يعيد التيمّم بدلًا عن الغسل عند الجمهور؛ لأنّ التيمّم لا يرفع الحدث، وإنّما هو مبيح

---

١. «ل»: الجنابة.
٢. «هـ» زيادة: عليه.
٣. انظر: **جامع المقاصد** ١ /٤٨٨ ـ ٤٨٩.
٤. «هـ»: فما.

والإباحة قد زالت بحصول الناقض، فيرجع أصل الحدث على حاله، فيصدق عليه أنّه مجنب، فيجب أن يتيمّم بدلًا عن الغسل، وعند السيّد يعيده بدلًا عن الوضوء بناء على مذهبه من كون التيمّم رافعًا للحدث، و[1] إذا كان كذلك فتيمّمه الأوّل بدلًا من الغسل، رفع حدث الجنابة، والمتجدّد لا يوجب الغسل فوجب أن يتيمّم بدلًا من الوضوء، تدبّر.

[المراد بقوله ﴿لَمَسْتُمُ﴾ الجماع]

قوله: واستعماله كناية عن الجماع أقلّ من الملامسة.

يعني فالحمل على ما هو أكثر استعمالًا كما اختاره الشافعي أولى، وقد رجّح الشيخ الطبرسي الحمل على الجماع بأنّه تعالى بيّن حكم الجنب في حال وجود الماء، بقوله: ﴿**وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا**﴾، ثمّ بيّن عند عدم الماء حكم المحدث بقوله: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾[2]، فلا يجوز أن يدع حكم[3] الجنب عند عدم الماء، مع أنّه جرى له ذكر في الآية، ويبيّن [فيه] حكم المحدث ولم يجر له ذكر، فعلمنا أنّ المراد بقوله: ﴿**لَمَسْتُمُ**﴾ الجماع؛ ليكون بيانًا لحكم الجنب عند عدم الماء، وروي[4] أنّ العرب والموالي اختلفا فيه، فقال الموالي: المراد به الجماع، وقالت العرب: المراد به مسّ المرأة، فارتفعت أصواتهم إلى ابن عبّاس، فقال بما عليه الموالي من أنّ المراد به الجماع، وسمّي الجماع لمسًا لأنّ به يتوصّل إلى الجماع، كما يسمّى المطر سماء[5].

قوله: لقوله تعالى في المائدة: ﴿فَامْسَحُوا﴾[6] إلى آخره.

لا يخفى أنّ آية المائدة يمكن أن يكون معناها فامسحوا بأيديكم بعض

---

١. «ل»: ـ و.
٢. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٩٣ ـ ٩٤.
٣. «ل»: ـ حكم.
٤. في المصدر: ويروي.
٥. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٩٣ ـ ٩٤.
٦. المائدة: ٦.

وجوهكم، وبعض أيديكم ببعض الصعيد بأن تضعوا أيديكم على بعضه ثمّ تمسحوا الوجه واليد، والحاصل أنّه يجوز أن يكون المراد بالبعضية الإشعار بوجوب التقليل منه دفعًا، لتوهّم أنّ[١] التيمّم على نمط ما كان بدلًا عنه من الوضوء أو الغسل، كما ورد في الحديث أنّ بعض الصحابة طفق يتمرغل في التراب[٢]، ولا يبعد أيضًا أن يكون الضمير في ﴿**مِنْهُ**﴾ عائد إلى ما يدلّ عليه يتمّموا من آلة التيمّم، وهو الكفّان، أي فاضربوا كفّكم على صعيد طيّب فامسحوا بوجوهكم وأيديكم بعض أكفّكم، وقد ظهر بهذا أنّه لا دلالة على تقدير كون «من» فيها تبعيضية على وجوب تعلّق شيء من الصعيد باليد، فيجب كونه ترابًا[٣] يلصق كما زعمه المصنّف وأصحابه، وهاهنا توجيه آخر سنذكره في محلّه إن شاء الله تعالى.

إن قلت: ما وجه التصريح بقوله ﴿**مِنْهُ**﴾ في بيان التيمّم في آية المائدة وعدم التصريح به هاهنا، قلت: لعلّ الوجه في ذلك أنّ المائدة آخر القرآن نزولًا على ما ورد في الحديث فيناسبها التفصيل والتوضيح ولهذا فصّل هناك أقسام الطهارة كلّها واكتفى هاهنا ببيان بعضها.

قوله: [﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾] فلذلك يسّر الأمر عليكم ورخّص لكم.

يريد أنّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا**﴾ في المعنى بيان وتعليل لما قبله فيكون بينهما كمال الاتّصال المقتضي للفصل، ولا يخفى أنّ بينهما أيضًا كمال الانقطاع من حيث الخبرية والإنشائية، وهذا أيضًا ممّا يقتضي الفصل فتدبّر.

---

١. «هـ»: أن يكون.

٢. انظر: **من لا يحضره الفقيه** ١/ ١٠٤؛ **مسند أحمد** ٤/ ٢٦٥؛ **صحيح مسلم** ١/ ١٩٢.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قد يقال: إنّ قوله عليه السلام جعلت لي الأرض مسجدًا وترابها طهورًا، يكفي مفسّرًا للآية بما يوافق مذهب الشافعي فتأمّل «١٢، منه».

[قوله تعالى: ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ...﴾ (٤٦)]

قوله: [﴿فَـلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أي] إلّا إيمانًا قليلًا لا يعبأ به.

بعد ما قدّر المستثنى منه إيمانًا حمل القليل على ما لا يعبأ به[١] لئلّا يلزم من ظاهر وصف الإيمان بالقلّة الزيادة والنقصان فيه، ويمكن أن يكون استثناء من فاعل «لا يؤمنون» لكن يلزم اختيار البدل على الوجه الغير المختار ولو استثنى من قوله ﴿**لَعَنَهُمُ ٱللهُ**﴾ لا يلزم الإشكال، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَاۤأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا ...﴾ (٤٧)]

قوله:أو[٢] نلعنهم على لسانك إلى آخره.

هذا مختار الأكثرين ويكون اللعن بمعناه.

قوله: على طريق الالتفات.

فإنّ مقتضى الظاهر نلعنكم؛ لأنّ ﴿**ٱلَّذِينَ**﴾ منادى.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ...﴾ (٤٨)]

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في معنى الآية وأنّها أرجى آية في القرآن]

قال الشيخ الطبرسي[٣]: هذه الآية أرجى آية في القرآن، لأنّ فيها[٤] إدخال ما دون الشرك من جميع المعاصي في مشيّة الغفران، وقف الله تعالى المؤمنين الموحّدين بهذه الآية بين الخوف والرجاء، وبين العدل والفضل، وذلك صفة المؤمنين، ولذلك قال الصادق عليه السلام: «لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لاعتدلا»، ويؤيّده قوله تعالى[٥]: ﴿**قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا ٱلضَّاۤلُّونَ**﴾[٦] ﴿**فَـلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللهِ**

---

١. «م»: ما يعبأ به.

٢. «هـ»: إذ.

٣. «م، هـ»: رحمه الله.

٤. في النسخ: فيه.

٥. في المصدر: سبحانه.

٦. الحجر: ٥٦.

﴿إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَاسِرُونَ﴾[١]، ووجه الاستدلال بهذه الآية على أنّ الله تعالى يغفر الذنوب من غير توبة أنّه نفى غفران الشرك، ولم ينف غفرانه على كلّ حال، بل نفى أن يغفره من غير توبة؛ لأنّ الأُمّة اجتمعت[٢] على أنّه تعالى يغفر بالتوبة، وإن كان الغفران مع التوبة عند المعتزلة على وجه الوجوب، وعندنا على وجه التفضّل.

فعلى هذا يجب أن يكون[٣] المراد بقوله **﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾** أنّه يغفر ما دون الشرك من الذنوب بغير توبة لمن يشاء من المذنبين غير الكافرين؛ لأنّ موضوع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات، وينضمّ إليه إلّا على وإلّا دون، أن يخالف الثاني الأوّل، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول: الرجل أنا لا أدخل على الأمير إلّا إذا دعاني، وأدخل على من دونه إذا دعاني، وإنّما يكون الكلام مفيد إذا قال وأدخل على من دونه وإن لم يدعني، ولا وجه لقول المعتزلة أنّه لو حمل على ذلك ففيه إغراء على المعصية لأنّ الإغراء إنّما يحصل بالقطع على الغفران.

وأمّا إذا كان معلّقًا بالمشيّة فلا إغراء فيه بل يكون العبد به واقفًا بين الخوف والرجاء على الصفة التي وصف الله تعالى بها عبادة المريض[٤] في قوله تعالى: **﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾**[٥] **﴿وَيَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾**[٦]، وبهذا وردت الأخبار الكثيرة من طريق الخاصّ والعامّ، وانعقد عليه سلف الإسلام، ومن قال: [إنّ] في غفران ذنوب البعض ميلًا ومحاباة، ولا يجوز الميل والمحاباة عليه تعالى، فجوابه[٧] أنّه تعالى متفضّل[٨] بالغفران، وللمتفضّل[٩] أن يتفضّل على قوم دون قوم وإنسان دون إنسان، وهو عادل في تعذيب من يعذّبه[١٠]، وليس يمنع العقل

---

١. الأعراف: ٩٩.

٢. «هـ»: أجمعت.

٣. «هـ»: أن لا يكون.

٤. في المصدر: عباده المرتضين.

٥. السّجدة: ١٦.

٦. الزّمر: ٩.

٧. في المصدر: وجوابه أنّ الله.

٨. «م، هـ»: مفضّل.

٩. «م، هـ»: للمفضّل.

١٠. «م، هـ»: يعذّب.

ولا الشرع عن[١] الفضل والعدل، ومن قال من المعتزلة[٢]: إنّ لفظة ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ وإن كانت عامّة في الذنوب التي هي دون الشرك فـإنّا[٣] نـخصّها ونـحملها عـلى الصغائر، أو ما يقع منه[٤] التوبة، لأجل عموم ظاهر آيات الوعيد، فجوابه إنّما نعكس عليكم ذلك، فنقول: بل خصّصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآية، وهـذا أولى لما روي عن بعض السلف أنّه قال: إنّ هذه الآية استثناء عن[٥] جميع القرآن، والظاهر أنّه[٦] يريد به[٧] جميع آيات الوعيد، وأيضًا فإنّ الصـغائر تـقع[٨] عـندكم محبطة لا تجوز[٩] المواخذة بها، وما هذا حكمه فكيف تعلّق بالمشيّة، فإنّ أحدًا لا يقول: إنّي أفعل الواجب إن شئت، وأردّ الوديعة إن شئت[١٠]، انتهى كـلامه، وفـيه توضيح لبعض ما أجمله المصنّف في هذا المقام مع زيادات، لا يخفى وقعها على ذوي الأفهام.

[قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ ...﴾ (٥٣)]

قوله: فإنّهم بخلوا بالنقير وهم ملوك.

هذا يدلّ على أنّ البخل والملك لا يجتمعان فافهم.

[قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَيٰهُمُ ٱللهُ مِنْ ...﴾ (٥٤)]

قوله: بل يحسدون[١١] رسول الله ﷺ.

---

١. في «م، هـ»: غير، وفي المصدر: من.
٢. في المصدر: منهم.
٣. في المصدر: فإنّما.
٤. «م»: من.
٥. في المصدر: على.
٦. في المصدر: ـ والظاهر أنّه.
٧. «ل، م»: ـ به.
٨. في النسخ: يقع.
٩. في النسخ: لا يجوز.
١٠. **تفسير مجمع البيان** ٣/١٠١ ـ ١٠٣.
١١. في المصدر: أيحسدون.

[المحسودون، هم رسول الله ﷺ وآله الطاهرون]

بل الرسول ﷺ وآله الطاهرين عن دنس الشرك ودون العصيان كما روي عن مولانا الباقر عليه السلام، والمراد بالفضل فيه النبوّة وفي آله الإمامة(١)، وعن الصادق عليه السلام: يا أبا الصباح نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الأنفال(٢)، ولنا صفو المال، ونحن الراسخون في العلم، ونحن المحسودون الذين قال الله تعالى في كتابه: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ الآية(٣).

قوله: [لأنّ من حسد على النبوّة فكأنّما حسد الناس كلّهم ...كما ذمّهم على البخل وهما شرّ الرذائل] وكأنّ بينهما تلازمًا وتجاذبًا.

لأنّ معنى البخل هو أن لا يعطي أحدًا ممّا أتاه من نعمته، والحسد تمنّي عدم إعطاء الله أحدًا من الناس من نعمه، فهما مشتركان في أنّ صاحبه يريد منع الخير عن الخلائق، لكن البخيل يمنع ماله عن الغير والحاسد يمنع نعمة الله على عباده.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِـَٔايَـٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا ...﴾(٥٦)]

قوله: [﴿لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ﴾ أي ليدوم لهم ذوقه(٤).

[﴿لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ﴾ بمعنى ليدوم لهم ذوقه]

هذا التفسير لدفع سؤال مقدّر وهو أنّ قوله تعالى: ﴿**لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ**﴾ إنّما يصحّ فيمن لم يكن ذائقًا للعذاب قبل ذلك، وهذا لا يصحّ بعد قوله: ﴿**سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا**﴾، وحاصل الدفع أنّ المراد دوام العذاب كقولك للعزيز: أعزّك الله أي أدامك على عزّك وزادك فيه.

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٣/١٠٥.

٢. «م، ل»: الأفعال.

٣. **الكافي** ١/١٤٣؛ **بصائرالدرجات**، ٢٢٢؛ **تفسير العيّاشي** ١/٤٠٥؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/١٠٥.

٤. «ل، هـ، م»: إلى آخره.

قوله: [وقيل: يخلق لهم مكانه جلد آخر والعذاب في الحقيقة للنفس العاصية المدركة، لا لآلة إدراكها] فلا محذور.

أي فلا يلزم المحذور الذي توهّم في هذا المقام حيث قيل: إنّ الجلود العاصية لمّا احترقت فلو خلق الله مكانه جلودًا أُخرى وعذّبها كان تعذيبًا لمن لم يعص وهو ظلم تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

[قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ ...﴾ (٥٧)]

قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ﴾.

لمّا كان الخلود قد يستعمل في المكث الكثير أكّده بقوله: ﴿أَبَدًا﴾ رفعًا للوهم.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَ ...﴾ (٥٨)]

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في معنى الآية]

قال الشيخ الأجل أبو علي الطبرسي رحمه الله: في[1] الآية أقوال:

أحدها أنّه[2] في كلّ من أُوتمن أمانة من الأمانات وأمانات الله تعالى أوامره ونواهيه، وأمانات عباده فيما يأتمن بعضهم بعضًا من المال وغيره، وهو المروي عن الباقر والصادق عليهما السلام، أو[3] المراد بأهل الأمانة ولاة الأمر أمرهم الله تعالى أن يقوموا[4] برعاية الرعية وحملهم على موجب الدين والشريعة، اختاره الجبّائي، وروى مثله أصحابنا عنهما عليهما السلام قالا: أهل الأمانة هم الأئمّة والأمانة هي الإمامة[5]

---

١. «ه»: إنّ في.

٢. في المصدر: أنّها.

٣. في المصدر: وثانيها.

٤. «ل، ع»: أن يقيموا.

٥. في المصدر: قالا: أمر الله تعالى كلّ واحد من الأئمّة.

أمر الله تعالى واحدًا بعد واحدٍ من الأئمّة أن يسلّم الأمر إلى من بعده، ويعضد هذا[١] أنّ الله تعالى أمر الرعية بعد هذا بطاعة ولاة الأمر، فروي[٢] عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: آيتان إحداهما لنا والأُخرى لكم، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا**﴾ الآية.

ثمّ قال: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٣] وهذا القول داخل في الأوّل، لأنّ من جملة من أُئتمن الله تعالى [عليه] الأئمّة الصادقين ولذلك قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ أداء الصلاة والزكاة والصوم والحجّ من الأمانة، و[يكون] من جملتها الأمر لولاة الأمر بقسم[٤] الصدقات والغنائم وغير ذلك ممّا يتعلّق به حقّ الرعية وقد عظّم الله أمر الأمانة بقوله: ﴿**يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ**﴾[٥] وقوله: ﴿**وَلَا تَخُونُوا ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ**﴾[٦] وقوله: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ**﴾[٧] الآية، أو[٨] أنّه خطاب للنبي صلى الله عليه وآله بردّ مفتاح الكعبة إلى عثمان بن طلحة حين قبض منه المفتاح يوم فتح مكّة، وأراد أن يدفعه إلى العبّاس ليكون له الحجابة والسقاية، فإن[٩] صحّ القول الأخير والرواية فيه فقد دلّ الدليل على أنّ الأمر إذا ورد على سبب لا يجب قصره عليه، بل يكون على عمومه[١٠].

قوله: فلوى علي رضي الله عنه يده إلى آخره.

قيل: فإن قلت: كيف لوى يده وهو على سطح الكعبة والباب مغلق وعلي عليه السلام لم يتخلّص[١١] إليه؟

---

١. في المصدر: ويعضده أنّه سبحانه.
٢. في المصدر: وروي.
٣. النساء: ٥٩.
٤. «هـ»: تقسيم.
٥. غافر: ١٩.
٦. الأنفال: ٢٧.
٧. آل عمران: ٧٥.
٨. في المصدر: ثالثها، وفي «ل»: و.
٩. في المصدر: وإن.
١٠. **تفسير مجمع البيان** ٣/١٠٩ ـ ١١٠.
١١. في هامش «ع»: أي لم يصل إليه «١٢».

قلت: في الكلام حذف يعني صعد عثمان سطح الكعبة فطلب رسول الله ﷺ المفتاح، فقيل: إنّه مع عثمان فدعاه فنزل وجاء فطلب منه المفتاح فامتنع وأبى[١]، إلى آخره، ففي العبارة اختصار، وقال العلّامة الرازي في حاشيته: إنّي رأيت في بعض الكتب أنّ النبي ﷺ حمل عليًا ؑ على عاتقه حتّى صعد سطح الكعبة وأخذ المفتاح وقال: قد خيّل لي أنّي لو أردت لبلغت السماء[٢].

[قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...﴾ (٥٩)]

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ﴾.

اعلم أنّه تعالى لمّا أمر الحكّام في الآية السابقة بأداء الأمانات إلى أهلها، ومنها الإمامة والخلافة إذا كانت بيد غير أهلها، وبالحكم بالعدل بين الناس، وعدم الظلم والجور، أمر الناس والرعية أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم[٣]، وعن أمير المؤمنين ؑ أنّه قال: حقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدّي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحقّ على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا[٤].

[بطلان قول أهل السنّة في معنى ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ بأنّهم أُمراء المسلمين]

وفي أُولي الأمر خلاف فالمشهور بين أهل السنّة ما ذكره المصنّف من أنّهم أمراء المسلمين والحكّام وإن كانوا جابرين، فهم يوجبون طاعة حكّام الجور وإن كانوا فسّاقًا غير عدول، بل يكون في غاية الفسق والفجور، ولا يشترطون غير الإسلام

---

١. «م»: ـ وأبى.

٢. انظر: **نهج الحقّ وكشف الصدق** للعلّامة الحلّي، ٢٢٣.

٣. **زبدة البيان** ، ٦٨٥.

٤. **معالم التنزيل** ١ / ٤٤٤؛ **تفسير الرازي** ١٠ / ١٤٢.

كما يوجبون طاعة الله وطاعة رسوله[١].

وفيه نظر واضح، وفساد ظاهر، وكيف يأمر الله تعالى بطاعة الفسّاق ويجعل طاعتهم مثل طاعته وطاعة رسوله، مع أنّه أمر أوّلًا بأداء الأمانة، والحكم بالعدل، والمباينة الكلّية بينهم وبين الله ورسوله، ونهى عن سماع خبر الفاسق بقوله: ﴿**إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ**﴾[٢] الآية، وأوجب مهاجرتهم في الآيات والأخبار والإجماع، وتوعد الظالم نار جهنّم، وذمّه كثيرًا حتّى قليلًا ما توجد[٣] صفحة في المصحف الشريف خالية عنه، ويبالغ [في ذلك] حتّى جعل الميل القليل إليه موجبًا لمسّ النار، بقوله[٤]: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ**﴾[٥] مع اشتراط العلماء العصمة في الأنبياء[٦] حال النبوّة، والعدالة في الشهود والحاكم والمفتي في مسألة واحدة، بل في إمام الجماعة كما صرّح به صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾[٧] الآية؛ لأنّ حكّام الجور كثيرون، فقد يختلفون فمتابعة أيّهم يجب، ولأنّه يجب على الرعية منعهم إذا ارتكبوا منكرًا أو[٨] تركوا معروفًا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف يجب متابعتهم؟ ولأنّ الذين يأمرون به إن كان ممّا يوجب[٩] أن يؤمر به فلا خصوصية له بهم وإلّا لم يجب متابعتهم وهو ظاهر، وبالجملة فساد هذا القول أوضح من أن يذكر[١٠].

[ما أفاده الزمخشري في معنى ﴿أُولِي ٱلْأَمْرِ﴾]

قال في الكشّاف: و[١١]المراد بـ﴿**أُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ أُمراء الحقّ؛ لأنّ أُمراء الجور

---

١. **زبدة البيان**، ٦٨٦.
٢. الحجرات: ٦.
٣. في **زبدة البيان**: ما يوجد.
٤. «م، هـ»: تعالى.
٥. هود: ١١٣.
٦. «ل، ع»: ـ الأنبياء.
٧. البقرة: ١٢٤.
٨. في **زبدة البيان**: و.
٩. **زبدة البيان**: ـ يوجب، وفي «م، هـ»: يجب.
١٠. **زبدة البيان**، ٦٨٥ ـ ٦٨٦.
١١. «هـ»: ـ و.

الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنّما يجمع بين الله ورسوله والأُمراء الموافقين لهما في إيتاء[١] العدل واختيار الحقّ، والأمر بهما والنهي عن أضدادهما، إلى قوله: وقد جنح الله الأمر بطاعة أُولي الأمر ـ أي جعله ذا جناحين كالطائر أو العسكر ـ بما لا يبقى معه شكّ، وهو أنّ أمرهم أوّلًا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخرًا بالرجوع إلى الكتاب والسنّة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدّون أمانة ولا يحكمون بالعدل[٢] ولا يردّون شيئًا إلى كتاب الله ولا إلى سنته[٣]، وإنّما[٤] يتّبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أُولي الأمر عند الله وعند[٥] رسوله وأحقّ أسماءهم اللصوص المتغلّبة[٦].

وقد بالغ أيضًا في ذمّ حكّام الجور وعدم استحقاقهم الحكم، ووجوب الطاعة في مواضع مثل ما سبق في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ**﴾[٧] حتّى نقل عن أبي حنيفة أنّه قال: لو دعاني ظالم مثل اللص المتغلّب منصور[٨] الدوانيقي إلى عدّ آجر لبناء مسجد أراد بناءه لما أجبته، وهذا منقول في التهذيب عن الصادق عليه السلام، وكم من فضيلة أو كلمة حكمة[٩] صدرت عن معدن الولاية ثمّ نسبه المخالفون إلى غيرهم من خلفاءهم وفقهاءهم ترويجًا لحالهم[١٠].

---

١. في المصدر: إيثار.
٢. في المصدر: بعدل.
٣. في المصدر: سنة.
٤. «هـ»: وإن.
٥. في المصدر: ـ عند.
٦. في هامش «ع، هـ»: لأخذهم أموال الناس بالقهر والغلبة «١٢، منه»؛ **الكشّاف** ١/٥٢٥ ـ ٥٢٦.
٧. البقرة: ١٢٤.
٨. في **زبدة البيان**: المنصور.
٩. «هـ»: ـ حكمة.
١٠. «م»: بحالهم.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في معنى ﴿أُولِى ٱلْأَمْرِ﴾]

وقال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: أمّا أصحابنا فقد رووا عن الباقر عليه السلام أنّ أُولي الأمر الأئمّة المعصومون[١] من آل محمّد أوجب الله طاعتهم على الإطلاق[٢] كما أوجب طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق إلّا من ثبت[٣] عصمته وعلم أنّ باطنه كظاهره، وأمن من الغلط والأمر القبيح، وليس ذلك بحاصل في العلماء والأُمراء[٤] وجلّ الله سبحانه وتعالى [عن] أن يأمر بطاعة من يعصيه أو بالانقياد للمختلفين[٥] بالقول والفعل[٦].

[«اولو الأمر» هم المعصومون لا غير لدلالة العقل والنقل]

والحاصل أنّ بطلان غير هذا القول ظاهر، والدليل عليه من العقل والنقل والأخبار خصوصًا من طرق أهل البيت عليهم السلام كثيرة جدًّا، وممّا يؤيّده أنّ الله تعالى ما قرن بينه وبين الرسول للتفاوت العظيم، وقرن[٧] بين الرسول وأُولي الأمر للقرب، فلابدّ أن يكون بينهما قربًا ولا قرب بين الرسول وبين غير أهل البيت عليهم السلام، وهو ظاهر[٨].

[بطلان قول فخرالدين الرازي في معنى «اولى الأمر»]

ومن الغرائب[٩] ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره الكبير،

---

١. في المصدر: ـ المعصومون.
٢. في المصدر: بالإطلاق.
٣. في المصدر: ثبتت.
٤. في المصدر: الأُمراء ولا العلماء سواهم.
٥. «ع، هـ»: إلى المختلفين.
٦. **تفسير مجمع البيان** ٣/١٤٣.
٧. في **زبدة البيان**: قارن.
٨. **زبدة البيان**، ٦٨٧.
٩. في هامش «ع، م، هـ»: وجه الغرابة ما نقله الشيخ الطبرسي عن الجبّائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ إلى آخره.

⇦

حيث قال: إنّه أُشير بقوله: أُولي الأمر إلى الإجماع؛ لأنّه تعالى أمر بطاعتهم على سبيل الجزم، فوجب أن يكون معصومًا؛ لأنّه لو احتمل إقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اعتبار اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد، وأنّه محال، ثمّ ذلك المعصوم أمّا مجموع الأُمّة أو بعضها على ما يقوله الشيعة من أنّ المراد بهم الأئمّة المعصومون، أو على ما زعم بعضهم أنّهم الخلفاء الراشدون، أو على ما روي عن سعيد بن جبير وابن عبّاس أنّهم أُمراء السرايا، أو على ما روي عن ابن عبّاس والحسن ومجاهد والضحّاك أنّهم العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلّمون الناس دينهم، لكنّه لا سبيل إلى الثاني.

أمّا ما زعمه الشيعة فلأنّا نعلم بالضرورة أنّنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم والاستفادة[1] منه، فلو وجب علينا طاعته على الإطلاق لزم تكليف ما لا يطاق، ولو وجب علينا طاعته إذ أُمرنا عارفين به وبمذهبه صار هذا الإيجاب مشروطًا، وظاهر الآية يقتضي الإطلاق على أنّ طاعة الله وطاعة رسوله مطلقة، فلو كانت هذه الطاعة مشروطة لزم أن يكون اللفظ الواحدة مطلقة ومشروطة معًا، وهو باطل، وأيضًا الإمام المعصوم عندهم في كلّ زمان واحد، ولفظ أُولي الأمر جمع، وأيضًا أنّه قال: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللهِ وَٱلرَّسُولِ**﴾[2] وعلى هذا ينبغي أن يقال: فردوه إلى الإمام.

وأمّا سائر الأقوال فلا نزاع في وجوب طاعتهم، لكنّه إذا علم بالدليل أنّ طاعتهم حقّ وصواب وذلك الدليل ليس إلّا الكتاب والسنّة فلا يكون هذا قسمًا منفصلًا، كما أنّ وجوب طاعة الزوجة للزوج والتلميذ للأُستاد داخل في طاعة الله وطاعة

⇦ من أنّه قال: إنّما يطلق أُولوا الأمر على من له الأمر على الناس، ويشهد به الاستعمال أيضًا [**تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٤٢]، كما لا يخفى «١٢، منه».

١. «ل»: الاستغاثة.

٢. النّساء: ٥٩.

الرسول.

أمّا إذا حملناه على إجماع أهل الحلّ والعقد لم يكن هذا داخلًا فيما تقدّم؛ إذ الإجماع قد يدلّ على حكم لا يوجد في الكتاب والسنّة، وأيضًا قوله: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ**﴾ مشعر بإجماع تقدّم يخالف حكمه حكم هذا التنازع، وأيضًا طاعة الأُمراء والخلفاء مشروط بما إذا كانوا على الحقّ، وظاهر الآية يقتضي الإطلاق، وإذا ثبت أنّ حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعيّن أن يكون ذلك المعصوم كلّ الأُمّة أي أهل الحلّ والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء، فالمراد بقوله: وأُولي الأمر ما أجمعت[١] الأُمّة عليه، وهو المدّعي[٢] انتهى كلامه.

وأقول: وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه:

أمّا أوّلًا: فلأنّ تفسيره لأُولي الأمر بالإجماع مع بعده عن الأفهام والأسماع مخالف للإجماع؛ لاتّفاق المفسّرين على أحد المعاني التي نقلها عنهم، ثمّ أبطلها بزعمه.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه إن أراد بعجزه عن[٣] معرفة الإمام المعصوم المستتر عجزه عن الوصول إليه والاستفادة منه، والسؤال عنه مشافهة، ونحو ذلك فهب أن يكون كذلك لكن ذلك لا ينفي وجوب إطاعته؛ إذ يكفي في وجوب إطاعته العلم بوجوده وعصمته، والاستفادة منه بالواسطة، وإن أراد عجزه عن معرفته مطلقًا فهو كذب، لا ينشأ إلّا عن مكابرة وعناد؛ ضرورة امتناع وصول كلّ أحد إلى الأئمّة والخلفاء والسلاطين الولاة في الأعصار المتطاولة، بل لو وجب ذلك لكان في شأن الأكثر تكليفًا بما لا يطاق، وللزم[٤] أن يكون موتهم ميتة جاهلية، على ما يقتضيه ما روي

---

١. «هـ»: اجتمعت.

٢. انظر: **تفسير الرازي** ١٠ / ١٤٤ ـ ١٤٥.

٣. «م»: من.

٤. «هـ، م»: للزوم.

في المشهور من قوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[١]، واللازم ظاهر البطلان.

والحاصل أنّ استتار الإمام عليه السلام وغيبته عن أعين الأنام إنّما هو في الحقيقة ظهوره بطور آخر، فإنّه إن[٢] كانت الأمر بيده متصرّفًا فيه كان الزمان به نورانيًا مضيئًا، ويكون حاله كحال اليوم الذي شمسه طالعة غير محجوبة بشيء من الموانع في ضحوة نهاره، وإن كان الأمر ليست بيده بل تغلّب عليها الظلمة كانت الظلمات غالبة والزمان حينئذ ظلماني، ويكون حال الولي كحال الشمس عند النعيم محجوبًا عن الأبصار ومنفعته واصلة إلى جميع من في القرى والأمصار، لا يمنعه الحجاب عن نفوذ نوره في سائر الأجسام، وبلوغ نفعه إلى سائر الأنام.

فليتفطّن بهذا الرمز أُولوا الأفهام، فإنّها من الأسرار العظام، التي يضمحلّ بنور ظهورها غياهب الشكوك والأوهام، وتحقيق المرام وتفصيل الكلام في هذا المقام الذي هو مضلّة أفهام الرازي المتسمّي بالإمام، ومزلّة أقدام النيشابوري الأعرج والأعوج المقلّد له في كلّ نقض وإبرام، أنّ السبب في غيبة الإمام عليه السلام إخافة الظالمين له وطلبهم سفك دمه وإعلام الله تعالى له[٣] بالإلهام، أو بوساطة آباءه المعصومين عليهم السلام أنّه متى أبدى شخصه لهم قتلوه، ومتى قدروا عليه أهلكوه، فبقى لهذا ممنوعًا من التصرّف فيما جعل[٤] إليه من شرع الإسلام.

وهذه الأُمور التي هي مردودة إليه ومعوّل في تدبيرها عليه إنّما يلزم القيام بها بشرط وجود التمكّن والقدرة، وعدم المنع والحيلولة، وإزالة المخافة على النفس والمهجة، فمتى لم يكن ذلك فالتقية واجبة، والغيبة عند الأسباب الملجئة[٥] إليها

---

١. **كمال الدين وتمام النعمة**، ٤٠٩؛ **كفاية الأثر** للخزاز القمّي، ٢٩٦؛ **الفصول المختارة**، ٣٢٥.

٢. «م»: وإن.

٣. «ه»: ـ له.

٤. «ه»: يجعل.

٥. «ه»: الملجئيّة.

لازمة، لأنّ التحرّز من المضار واجب عقلًا وسمعًا، والفرار ممّا لا يطاق من سنن المرسلين، ولسنا مع ذلك نقطع على أنّ الإمام عليه السلام لا يعرفه أحد عيانًا، ولا يصل إليه، بل يجوز أن يجتمع به طائفة من أوليائه يستر اجتماعهم به، ويخفيه؛ بل الحال كذلك في الواقع كما يظهر من قصّة الجزيرة الأخضر، والبحر الأبيض، وهي مشهورة بين الأصحاب، فليكن غيبته عليه السلام كاستتار النبي صلى الله عليه وآله في الغار واعتزاله في الشعب[١] مع قليل من الأهل والأنصار.

لا يقال: إنّ استتار النبي صلى الله عليه وآله واعتزاله عن القوم كان مقدارًا يسيرًا لم يمتدّ به الزمان، وغيبة صاحبكم قد تطاولت به الأعوام.

لأنّا نقول: ليس الفرق في هذا المقام بقصر الزمان وطول الأيّام، قادحًا في ذلك بعد ما تبيّن أنّ سبب الغيبتين جميعًا أمر واحد، وهو المخافة من الأعداء، فهما في الحكم سواء، وإنّما قصر زمان أحدهما لقصر مدّة المخافة فيها وطول زمان الأُخرى لطول زمان المخافة فيها فلو كان أحدهما مخالفًا للحكمة وأبطلت الاحتجاج لكان الآخر كذلك.

فإن قيل: إنّ آباءه عليهم السلام قد كانوا أيضًا في أزمان مخافة وأوقات صعبة فلم لم يستتروا كما استتر[٢]، وما الفرق بينه وبينهم في هذا الأمر؟

قلنا: إنّ خوف صاحب الزمان عليه السلام أعظم من خوف آبائه وأكثر، والسبب في ذلك[٣] أنّه لم يرد عن أحد من آبائه أنّه يقوم بالسيف، وينكس تيجان الملوك، ولا يبقي لأحد دولة سواه، ويجعل الدين كلّه لله فكان الخوف المتوجّه إليه بحسب ما يعتقد من ذلك فيه، وتطلّعت نفوس الأعداء إليه، وتتبّعت الملوك أخباره الدالّة عليه، ولم ينسب إلى آبائه عليهم السلام شيء من هذه الأحوال، فقد تميّز ما في هاتين الحالتين

---

١. في هامش «ع»: أي شعب أبي طالب رضي الله عنه «١٢».

٢. «هـ»: ـ كما استتر.

٣. «م»: ـ في ذلك.

وبان الفرق بين المخافتين.

ويؤيّد هذا ما روي عن مولانا الباقر عليه السلام: «أنّ في صاحب هذا الأمر أربع سنن من أربعة أنبياء، سنّة من موسى وسنّة من عيسى وسنّة من يوسف وسنّة من محمّد صلّى الله عليه وعلى جميع الأنبياء[1]، فأمّا موسى فخائف يترقّب، وأمّا عيسى فيقال: مات ويقال: لم يمت، وأمّا يوسف فالغيبة عن أهله بحيث لا يعرفهم ولا يعرفونه، وأمّا محمّد صلى الله عليه وآله فالسيف»[2].

هذا وأمّا أمر الاستفادة والاستفاضة في الأحكام الشرعية فلم ينسدّ بالكلّية، لوجود الوسائط المنتهية إلى الحضرة المقدّسة المهدوية، فالذي يجب أن يفعله اليوم المسترشدون ويعوّل عليه المستفيدون هو الرجوع إلى الفقهاء من شيعة الأئمّة عليهم السلام، وسؤالهم في الحادثات من الأحكام، والأخذ بفتاويهم في الحلال والحرام، فهم الوسائط بين الرعية وصاحب الأمر عليه السلام، والمستودعون أحكام شريعة الإسلام، ولم يكن الله ليبيح حجّته عليه السلام الاستتار عن[3] أعين الأنام إلّا وقد أوجد[4] الأُمّة من فقهه وفقه آبائه عليهم السلام ما ينقطع به الأعذار، وليس الرجوع إليهم كالرجوع إلى القايسين، ولا التعويل عليهم[5] بمماثل للتعويل على المستحسنين المفتين في الدين بالظنّ والترجيم والتخمين، وإنّما هو رجوع إلى ما استودعوه من النصوص المفيدة للعلم واليقين، وتعويل على ما استحفظوه من الآثار المنقولة عن فتاوي الصادقين التي فيها علم ما يلتمسه الطالبون وفهم ما يقتبسه السائلون، ومن أخذ من هذا المعدن فقد أخذ من الإمام عليه السلام؛ لأنّها علومه وأقوال آبائه ـ صلوات الله عليهم ـ، وكثيرًا ما يقول لنا المخالفون عند سماعهم منّا هذا الكلام: إذا كنتم قد وجدتم السبيل إلى علم

---

١. في المصدر: صلوات الله عليهم أجمعين، وفي «ل»: صلى الله عليه وآله.

٢. **كمال الدين** للصدوق، ٣٢٦؛ **كنز الفوائد** للكراجكي، ١٧٥.

٣. «م»: من.

٤. «ل»: أوجه.

٥. «ع»: ـ عليهم.

ما تحتاجونه[١] من الفتاوي في الأحكام المحفوظة عن الأئمّة[٢] المتقدّمين عليهم السلام، فقد استغنتم بذلك عن إمام الزمان.

وهذا قول غير صحيح؛ لأنّ هذه الآثار والنصوص في الأحكام موجودة مع من لا يستحيل منه الغلط والنسيان، ومسموعة بنقل من يجوز عليه الترك والكتمان، وإذا جاز ذلك عليهم لم يؤمن وقوعه منهم إلّا بوجود معصوم يكون من ورائهم شاهد لأحوالهم، عالم بأخبارهم، إن غلطوا هداهم أو[٣] نسوا ذكّرهم، أو كتموا علم الحقّ منه دونهم، وإمام الزمان عليه السلام وإن كان مستترًا عنهم بحيث لا يعرفون شخصه فهو موجود بينهم يشاهد أحوالهم ويعلم أخبارهم، فلو انصرفوا عن النقل أو[٤] ضلّوا عن الحقّ لما وسعته التقية، ولأظهره الله سبحانه ومنع منه إلى أن يبيّن الحقّ ويثبت الحجّة على الخلق، ولو لزمنا القول بالاستغناء عن الإمام فيما وجدنا الطريق إلى علمه من غير جهته للزم مخالفينا القول بالاستغناء عن النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما أدّاه، ممّا علم بالعقول قبل أداء[٥] وفي إطلاق القول بذلك خروج عن الإسلام وأحكامه.

وبما قرّرناه وفصّلناه ظهر أنّ الانتفاع بوجود الإمام حال الغيبة لا يقصر من الانتفاع بوجود من جنح الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد إلى وجوب متابعته حيث قال: إذا لم يوجد إمام على شرائطه وبايع طائفة من أهل الحلّ والعقد قرشيًا فيه بعض من الشرائط من غير نفاد لأحكامه وطاعة من العامّة لأوامره وشوكة بها يتصرّف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن أراد هل يكون ذلك إتيانًا بالواجب[٦]؟ انتهى.

ولا يخفى أنّ في ترك الشقّ الآخر حيث لم يقل أو لا يكون[٧] إتيانًا بالواجب

---

١. «م»: ما تحتاجون.
٢. «م، هـ»: ـ الأئمّة.
٣. «م»: و.
٤. «م»: و.
٥. «ل»: أداء الله، وفي «هـ»: أدائه.
٦. **شرح المقاصد في علم الكلام** ٢ / ٢٧٥.
٧. «هـ» زيادة: ذلك.

دلالة ظاهرة على ميله واختياره للشقّ المذكور.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ ما ذكره بقوله: ولو وجب علينا طاعته إذا صرنا عارفين به إلى آخره، جار في الإجماع الذي فسّر أُولي الأمر به لأنّ إطاعة الإجماع أيضًا موقوف على معرفته والعلم بثبوته، إلى غير ذلك من الشرائط المذكورة في الأُصول.

وأمّا رابعًا: فلأنّ إيراد أُولي الأمر بلفظ الجمع يحتمل أن يكون مبنيًا على إرادة التوزيع بالنسبة إلى المطيعين الموجودين في كلّ زمان، لما تقرّر من أنّ مقابلة الجمع يقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد، فيدلّ على أنّ في مقابلة كلّ إمام مطاع في زمانه جماعة على حدّة من أهل زمانه مأمورة بإطاعته؛ بل نقول: إنّ انقضاء عصر الإمام الأوّل لا ينفي وجوب إطاعته[1] على أهل العصر الثاني عند الشيعة وغيرهم أيضًا؛ بل يجب إطاعتهم على أهل كلّ زمان، ولا ريب أنّ الإطاعة لا يستلزم الوجود، وإلّا لأشكل في النبي صلى الله عليه وآله، ومن غصب الخلافة بعده أو استحقّه.

وأمّا خامسًا: فلأنّ ما ذكره بقوله وأيضًا فإنّه قال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾[2] إلى آخره مردود بأنّه مقلوب[3] عليه؛ إذ على تقدير أن يكون المراد بأُولي الأمر الإجماع ينبغي أن يقال: فردّوه إلى الإجماع، ولو سلّم فنقول: إنّما ترك لظهور أنّ الردّ إلى الإمام ردّ إلى الرسول، كما أنّ الردّ إلى الرسول ردّ إلى الله سبحانه، ووجه الظهور ما سبق من أنّه تعالى قرن بين الرسول وأُولي الأمر للقرب، وقال تعالى في آية أُخرى من هذه السورة أيضًا: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[4]، ويؤيّده ما رواه المؤالف والمخالف عن النبي صلى الله عليه وآله من أنّه قال: «من أطاع عليًا فقد أطاعني ومن أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصى عليًا فقد

---

١. في هامش «ع، هـ»: كما أنّ إطاعة الرسول واجبة في حياته وبعد وفاته «١٢، منه رحمه الله».
٢. النّساء: ٥٩.
٣. «م»: مغلوب.
٤. النّساء: ٨٣.

عصاني ومن عصاني فقد عصى الله»[١].

وأمّا سادسًا: فلأنّ ما ذكره بقوله: وأيضًا قوله ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ**﴾ مشعر بإجماع تقدّم إلى آخره، مردود بأنّه إنّما يتمّ لو كان الإجماع عبارة عن مجرّد عدم النزاع والخلاف في المسألة لظهور أنّ كلّ نزاع مسبوق بعدمه لكن ليس كذلك، كيف ولو كان كذلك لمّا صحّ شيء من الاختلافات الواقعة بعد النبي ﷺ من الصحابة والتابعين؟ لأنّ كلّها مسبوقة بالإجماع بهذا المعنى، ومخالفة الإجماع كفر أو فسق، ولعلّه لاعتبار أُمور أُخرى سوى عدم تحقّق الخلاف نازعوا[٢] في حجّية الإجماع السكوتي بل في تسميته إجماعًا.

وأمّا سابعًا: فلأنّ الإجماع مع وقوع الاختلاف في ثبوته ثمّ في حجّيته ثمّ في شرائطه ومع قلّة مسائله وعدم الوفاء بجزئيات الأحكام كيف يعقل أن يكون مرجعًا لردّ الأحكام دون غيره من أدلّة العقل والاستصحاب والبراءة الأصلية والقياس والاستحسان؟ على أنّا قد بيّنا سابقًا أنّ الإجماع لا ينعقد بدون الإمام المعصوم لجواز الخطأ على غيره، وإن كانوا أكثر من أن يحصى، ولعمري أنّه لا طائل فيما ذكره هذا المشكّك المتسمّي بالإمام في هذا المقام سوى ما أنطقه الله به[٣] من اعترافه بأنّ أُولوا الأمر يجب أن يكون معصومًا، وإن أنكر ذلك عند ترويج أمر بعض من اعتقد خلافته، والله يحقّ الحقّ ويبطل الباطل بيّنات آياته.

[ما أفاده الفضل بن شاذان بإمامة أميرالمؤمنين عليه السلام]

ومن لطائف هذا المقام ما حكاه الشيخ الأعظم السعيد المفيد قدس سره في كتاب المجالس، حيث قال: سأل أبو محمّد الفضل بن شاذان النيشابوري رحمه الله، فقيل[٤] له:

---

١. **معاني الأخبار**، ٣٧٣؛ **كنز العمّال** ١١ / ٦١٤؛ **المستدرك** للحاكم ٣ / ١٢١.

٢. «ل»: ما زعموا.

٣. «ل، م»: ـ به.

٤. في المصدر: قيل.

ما الدليل على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام؟

فقال: الدليل على ذلك من كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله ومن إجماع المسلمين.

فأمّا كتاب الله تعالى فقوله: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[1] فدعا[2] إلى طاعة أُولي الأمر كما دعانا إلى طاعة نفسه وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله[3] فنظرنا في أقاويل الأُمّة فوجدناهم [قد] اختلفوا في أُولي الأمر واجمعوا في الآية على ما يوجب كونها في علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال بعضهم: أُولوا الأمر هم أُمراء السرايا، وقال بعضهم: هم العلماء، وقال بعضهم: هم القُوّام على الناس والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، وقال بعضهم: هم أمير المؤمنين عليه السلام[4] والأئمّة من ذرّيّته عليهم السلام، فسألنا الفرقة الأُولى[5] فقلنا لهم: أليس علي بن أبي طالب عليه السلام من أُمراء السرايا؟ فقالوا: بلى، فقلنا للثانية: ألم يكن أمير المؤمنين عليه السلام من العلماء؟ فقالوا: بلى، فقلنا[6] للثالثة: أليس علي بن أبي طالب عليه السلام قد كان من القوّام على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقالوا: بلى، فصار أمير المؤمنين عليه السلام معيّنًا[7] بالآية باتّفاق الأُمّة واجتماعها، وتيقّنّا ذلك بإقرار المخالف لنا في إمامته والموافق له عليها، فوجب أن يكون إمامًا بهذه الآية لوجود الاتّفاق على أنّه معنّى بها، ومقصود منها[8]، ولم يجب العدول إلى غيره، والاعتراف بإمامته لوجود الاختلاف في ذلك، وعدم الاتّفاق وما يقوم مقامه من البرهان.

وأمّا السنّة: فإنّا وجدنا النبي صلى الله عليه وآله استقضى عليًّا عليه السلام على اليمن وأمّره على

---

١. النّساء: ٥٩.
٢. في المصدر: فدعانا سبحانه وتعالى.
٣. في المصدر زيادة: فاحتجنا إلى معرفة أُولي الأمر كما وجبت علينا معرفة الله ومعرفة رسوله صلى الله عليه وآله.
٤. في المصدر: علي بن أبي طالب.
٥. في النسخ: الأدلّة.
٦. في المصدر: وقلنا.
٧. في المصدر: معنيًا.
٨. في المصدر: ـ ومقصود منها.

الجيوش وولّاه الأموال وأمره بأدائها إلى بني جزيمة[١] الذين قتلهم خالد بن الوليد ظلمًا، واختاره [عليه السلام] لأداء رسالات الله تعالى والإبلاغ عنه في سورة براءة، واستخلفه عند غيبته على من خلّف، ولم يوجد[٢] النبي صلى الله عليه وآله سنّ هذه السنن في غيره، ولا اجتمعت هذه السنن في أحد بعد النبي صلى الله عليه وآله كما اجتمعت في علي عليه السلام، وسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله بعد موته واجبة الاتّباع كوجوبها في حياته، وإنّما يحتاج[٣] الأُمّة إلى الإمام لهذه الخصال التي ذكرناها، فإذا وجدناها في رجل قد سنّها الرسول عليه السلام فيه كان أولى بالإمامة ممّن لم يسنّ النبي صلى الله عليه وآله فيه شيئًا من ذلك.

وأمّا الإجماع فإنّ إمامته ثبتت[٤] من جهته من وجوه:

منها: أنّهم قد اجمعوا جميعًا على أنّ عليًا عليه السلام قد كان إمامًا ولو يومًا واحدًا، ولم يختلف في ذلك أصناف أهل الملّة، ثمّ اختلفوا فقالت طائفة: كان إمامًا في وقت كذا وكذا[٥]، وقالت طائفة: بل كان إمامًا بعد النبي صلى الله عليه وآله في جميع أوقاته، ولا تجمع[٦] الأُمّة على غيره أنّه كان إمامًا في الحقيقة طرفة عين، والإجماع أحقّ بأن[٧] يتّبع من الخلاف.

ومنها: أنّهم أجمعوا جميعًا على أنّ عليًا عليه السلام كان يصلح للإمامة وأنّ الإمامة تصلح لبني هاشم، واختلفوا في غيره، فقالت طائفة: لم تكن تصلح لغير علي بن أبي طالب عليه السلام ولا تصلح لغير بني هاشم، والإجماع أحقّ بالاتّباع[٨].

ومنها: أنّهم أجمعوا على أنّ عليًا عليه السلام كان بعد النبي صلى الله عليه وآله ظاهر العدالة واجبة له الولاية، ثمّ اختلفوا فقال قوم: إنّه كان مع ذلك معصومًا من الكبائر والضلال، وقال

---

١. في المصدر: جذيمة.
٢. في المصدر: ولم نجد.
٣. في المصدر: تحتاج.
٤. في المصدر و«هـ»: تثبت.
٥. في المصدر: دون كذا.
٦. في المصدر: ولم تجتمع.
٧. في المصدر: أن يتبع.
٨. في المصدر: حقّ لا شبهة فيه والاختلاف لا حجّة فيه.

آخرون: لم يكن معصومًا ولكن كان عدلًا برًّا تقيًّا على الظاهر لا يشوب ظاهره الشوائب فحصل الإجماع على عدالته عليه السلام، واختلفوا في نفي العصمة عنه، ثمّ اجمعوا [كلّهم] جميعًا على أنّ أبا بكر لم يكن معصومًا، واختلفوا في عدالته، فقالت طائفة: كان عدلًا، وآخرون[١]: لم يكن عدلًا؛ لأنّه أخذ ما ليس له، فمن أجمعوا على عدالته واختلفوا في عصمته أولى بالإمامة وأحقّ ممّن اختلفوا في عدالته واجمعوا على نفي العصمة منه[٢]، انتهى كلامه رحمه الله، وقد[٣] أطنبنا في هذا المقام لأنّ الكلام يجرّ إلى الكلام، ولو ترك القطا لنام.

قوله: إلّا أن يقال: الخطاب لأُولى الأمر [على طريقة الالتفات] إلى آخره.

يعني فالمراد بأُولي الأمر حينئذ العلماء، وحاصل الخطاب فإن تنازعتم أيّها العلماء المجتهدون فراجعوا إلى الله ورسوله، فيكون التنازع بينهم إنّ حكم الله تعالى في المسألة ماذا؟ وقد يقال: إن تنازعتم قبل الاجتهاد لا وجه له؛ إذ على كلّ منهم أن يجتهد ويعمل بمقتضى اجتهاده فيكون بعد الاجتهاد، ولا يخفى أنّ الاجتهاد لا يكون إلّا بعد الاطّلاع على نصوص الكتاب والسنّة وبذل الوسع في تحقيق مقاصدها، وعلى هذا فالرجوع إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وآله حصل قبل الاجتهاد فما معنى الردّ إلى الله ورسوله بعد التنازع المذكور؟

ويجاب بأنّ صورة التنازع أن يقول المجتهد بعد الاجتهاد: إنّ الحكم في المسألة ما أدّى إليه اجتهادي وهو وجوب حكم معيّن مثلًا، والآخرون لم يسلموا حكمه؛ لأنّهم لم يجتهدوا بعد، فحينئذ يجب عليهم الاجتهاد إن أرادوا تحقيق المسألة.

وأقول: فيه نظر؛ إذ ليس للمجتهد أن ينازع المجتهد في حكم المسألة سيّما قبل الاجتهاد؛ بل لكلّ أن يعمل على مقتضى اجتهاده، ولم يكلّف بما زاد على ذلك،

---

١. في المصدر: وقالت أُخرى.
٢. **الفصول المختارة** للمفيد، ١١٨ ـ ١٢٠.
٣. «ل، هـ»: لقد.

وأيضًا على هذا التصوير لا يشمل الحكم بالردّ والرجوع للمجتهد الأوّل الذي اجتهد وحكم، فنوزع فيه بل يخصّ بالمنازع معه قبل الاجتهاد.

قوله: [واستدلّ به منكروا القياس وقالوا: إنّه تعالى أوجب ردّ المختلف إلى الكتاب والسنّة دون القياس] وأُجيب بأنّ ردّ المختلف إلى المنصوص عليه إنّما يكون بالتمثيل [والبناء عليه وهو القياس] إلى آخره.

أقول: فيه منع ظاهر؛ إذ يجوز أن يرتفع النزاع في المسألة المتنازع فيها بمجرّد النظر في مدلول الكتاب أو السنّة من غير بناء على التمثيل.

قوله: فإنّه يدلّ على أنّ الأحكام ثلاثة [مثبت بالكتاب ومثبت بالسنّة ومثبت بالردّ إليهما على وجه القياس] إلى آخره.

قيل عليه: إنّ هاهنا قسمًا آخر وهو المثبّت بالإجماع ولذا قال في التفسير الكبير هذه الآية مشتملة على أكثر علم أُصول الفقه لأنّ[1] أُصول الشريعة أربعة الكتاب والسنّة، وأُشير إليهما بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[2] والإجماع[3] والقياس فأُشير إلى الإجماع بقوله: ﴿**وَأُولِي الْأَمْرِ**﴾ وإلى القياس بقوله: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ**﴾، وأُجيب بأنّه لابدّ للإجماع من مستند هو النصّ والقياس فهو راجع إلى واحد منهما[4] إذ اجتماعهم على[5] شيء من غير مستند غير معقول كما صرّح به[6].

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ سند الإجماع أعمّ من ذلك كما تقرّر في موضعه هذا واستدلّ في التفسير الكبير على أنّ قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ**﴾ إلى آخره، إشارة إلى القياس بأنّ ليس المراد من ردّه إلى الله والرسول ردّه إلى الكتاب والسنّة

١. في المصدر: وذلك لأنّ الفقهاء زعموا.
٢. النّساء: ٥٩.
٣. «ل»: والاجتماع.
٤. «هـ»: منها.
٥. «هـ»: في.
٦. انظر: **تفسير الرازي** ١٠/١٤٣ ـ ١٤٤.

والإجماع، وإلّا كان تكرارًا لما تقدّم، ولا تفويض علمه إلى الله ورسوله والسكوت عنه؛ لأنّ الواقعة ربّما كانت لا يحتمل الإهمال ويفتقر إلى قطع مادّة الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات، ولا الإحالة على البراءة الأصلية، فإنّها معلومة بحكم العقل فالردّ إليها لا يكون ردًّا إلى الله والرسول فإذن المراد ردّها إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها، وهذا معنى القياس[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أوّلًا: أنّ لزوم التكرار بالنسبة إلى ما تقدّم ممنوع لظهور أن في الأوّل قد حكم بمجرّد الإطاعة، وفي الثاني حكم بردّ ما وقع فيه التنازع بين الرعية، وشتّان ما بينهما.

وثانيًا: أنّه لو تمّ قوله: لأنّ الواقعة ربّما كانت لا يحتمل الإهمال، إلى آخره، لاستلزم أن لا يجوز للمعنى أن يتوقّف في شيء من المسائل، وأن يكون جواب جميع المسائل حاصلًا بالفعل منهم في كلّ زمان، وليس فليس.

وثالثًا أنّ كون البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل لا يمنع عن الإحالة عليها، فإنّ إطاعة حكم العقل مقرّر من الله ورسوله، فكان الردّ إليها ردّ إلى الله ورسوله، هذا وقد استدلّ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره من هذه الآية على بطلان القياس، حيث قال ما حاصله: إنّ الله تعالى أمرنا أن نرجع عند النزاع والاشتباه إلى الكتاب والسنّة، فلو كان القياس مرجوعًا إليه أيضًا عند المنازعة لذكره معهما، مع أنّه تعالى لم يكتف بذلك حتّى قال: ﴿**ذٰلِكَ خَيْرٌ وَاَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ أي أحسن ردّ ورجوع فإن التأويل تفعيل من الأوْل وهو الرجوع، والمآل المرجع[٢] فافهم.

١. انظر: **تفسير الرازي** ١٠ / ١٤٤ ـ ١٤٥.
٢. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٥ / ٤١٥.

[قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوا بِمَآ اُنْزِلَ ...﴾ (٦٠)]

قوله: عن ابن عبّاس أنّ منافقًا خاصم يهوديًا إلى قوله: فلم يرض المنافق [بفضائله] وقال: نتحاكم إلى عمر.

أقول: لا يخفى على المتأمّل في عبارة الرواية أنّها يقتضي أنّ[1] العادل في تحاكمه عن النبي ﷺ إلى غيره عادلًا إلى الطاغوت، والظاهر أنّ ما أُضيف إلى جبرئيل عليه السلام آخرًا من وضع الواضعين دفعًا لما يتراءاى من ظاهر الرواية، ثمّ الظاهر أنّ ذلك المنافق إنّما اختار التحاكم إلى ما رضى به لمناسبة اشتراكهما في النفاق، وإنّما قتله عمر دفعًا للتهمة[2] التي قويت هناك من اختيار المنافق إيّاه للحكومة يدلّ على هذا ما سيجيء من المصنّف بعيد هذا، حيث قال: وقيل جاء أصحاب القتيل طالبين بدمه وقالوا: ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلّا أن يحسن إلى صاحبنا ويوفّق بينه وبين خصمه، ويؤيّده الدعاء المشهور الذي رواه ابن عبّاس رضي الله عنه عن أميرالمؤمنين عليه السلام حيث عبّر فيه عن فلان وفلان بالطاغوتين[3]، ولعلّ هذا وجه إباحة النبي ﷺ قتل ذلك المنافق، فإنّه خرج بالتحاكم إلى الطاغوت من الكفر الخفي إلى صريحه، فأُبيح دمه، فتأمّل.

قوله: والطاغوت على هذا كعب بن الأشرف.

الحصر ممنوع والسند ما قدّمناه بل المراد به عمر فإنّه الذي وقع[4] التحاكم إليه، وأمّا كعب فلم يتحقّق التحاكم إليه كما علم من الرواية المذكورة.

---

١. «م، ه»: أن يكون. ٢. «ل»: لتهمة.

٣. انظر: **المحتضر** لحسين بن سليمان الحلّي، ٧١ و١١١؛ **المصباح** للكفعمي، ٥٥٤؛ **بحار الأنوار** ٣٠/٣٩٤.

٤. «ه»: واقع.

[لا يمكن زعم الايمان وإرادة التحاكم إلى الطاغوت]

قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

هذا الأمر قد علم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾[1] وحاصل الآية أنّه لا يمكن زعم[2] الإيمان وإرادة التحاكم إلى الطاغوت ففيه كمال المبالغة في المنافاة بين الإيمان والتحاكم إلى الطاغوت.

قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ﴾ إلى آخره.

فيه إشارة إلى أنّ إرادة ذلك إرادة من الشيطان وإلى أنّ إرادة القبيح قبيحه ومثله ما سبق من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ فافهم.

[قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا ...﴾ (٦٥)]

قوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾ ضيقًا ممّا حكمت به أو من حكمك أو شكًّا من أجله فإنّ الشاكّ في ضيق من أمره.

هذا يدلّ على أنّ الحرج معناه الضيق وإنّما أطلق على الشكّ لأنّ الشاكّ في ضيق من أمره فيتحقّق فيه معنى الضيق والذي يظهر من سوق عبارته وجعله الشكّ مقابلًا للضيق أنّ الحرج له إطلاقان وليس كذلك.

[قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ ...﴾ (٦٦)]

قوله: [﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾] إلّا أُناس قليل وهم المخلصون.

فيه بحث لأنّ قوله: بعيد ذلك والآية أيضًا ممّا نزلت في شأن إلى آخره، يدلّ على أنّ ضمير ﴿عَلَيْهِمْ﴾ راجع إلى المنافقين، وإلّا قليلًا مستثنى منهم فكيف يكون

---

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. «م»: يزعم.

هم المخلصون، نعم هذا صحيح على تقدير أنّها نزلت في حاطب بن بلتعة، فالصحيح أن يقال: إلاّ قليل منهم[١] برياء وسمعة، ولا يخفى أنّه لو كان ضمير «عليهم» راجعًا إلى الصحابة لكان الاستثناء غير صحيح[٢]؛ لأنّ أكثرهم كانوا يفعلون ذلك، فالأولى أن يقال: إنّ الضمير ﴿**عَلَيْهِمْ**﴾ راجع إلى الأُمّة، والمراد بالأُمّة أُمّة البعثة، ولا شكّ أنّ أُمّة القبول قليلة بالنسبة إليها، فاستثنى فكأنّه قال: ولو أنّا كتبنا على الناس ما فعلوه إلّا قليل منهم وهم المخلصون[٣] تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٦٧)]

قوله: لأنّ «إذا» جواب وجزاء.

تعليل للتقدير يعني لمّا قال تعالى: ﴿**كَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا**﴾ اتّجه لسائل أن يسأل جزاء التثبيت على الإيمان، فأوقع قوله: ﴿**إِذًا لَآتَيْنَاهُمْ**﴾ جوابًا لهذا السؤال، وجزاء للتثبّت.

قوله: وروى أنّ ثوبان [مولى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أتاه يومًا] إلى آخره.

وروى الشيخ الطبرسي بعد ذكر هذه الرواية أنّ النبي ﷺ قال عند نزول الآية: «والذي نفسي بيده لا يؤمننّ عبد حتّى أكون أحبّ إليه من نفسه وأبويه وأهله وولده والناس أجمعين»[٤].

[قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا﴾ (٧٠)]

قوله: [﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ] إشارة إلى ما للمطيعين من الأجر إلى آخره.

[ما قاله المعتزلة والأشاعرة في معنى الآية والقول الحقّ فيه]

قالت المعتزلة: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى الأجر العظيم ومرافقة المنعم عليهم للأنبياء،

---

١. في هامش «ع»: أي من المنافقين «١٢». ٢. «م» زيادة: أيضًا.
٣. في النسخ: المخلصين. ٤. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ٢٥٥.

وهذا شيء تفضّل الله به عليهم تبعًا لثوابهم الواجب على الله، أو أراد أنّ فضل المنعم عليهم ومزيّتهم من الله؛ لأنّهم اكتسبوا بتمكينه وتوفيقه، ولولا أنّه أعطى العقل والقدرة، وأزاح الأعذار والموانع، لم يتمكّن المكلّف من فعل الطاعة، فصار ذلك بمنزلة من وهب من[١] غيره ثوبًا لينتفع به، فإذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنّه فضل من الواهب.

وقال أهل السنّة: ﴿ذٰلِكَ﴾ إشارة إلى جميع ما تقدّم، ولا يجب على الله شيء البتّة؛ بل الثواب كلّه فضل من الله، وكيف يجب عليه شيء وأنّه هو الذي خلق القدرة والداعية؟ وأيضًا الوجوب عبارة عن استحقاق الذمّ عند الترك، وأنّه ينافي الإلهية، وأيضًا كلّ ما فرض من الطاعات فإنّه في مقابلة النعم السالفة التي لا تعدّ ولا تحصى، فيمتنع كونها موجبة للثواب[٢] في المستقبل، فمعنى الآية أنّ ذلك الثواب بكمال درجته كأنّه هو الفضل وما عداه غير معتدّ به[٣]، وذلك الثواب المذكور هو من الله لا من غيره[٤]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ ما ذكره من أنّ الثواب كلّه فضل من الله مجرّد دعوى لا وجه للاكتفاء به من غير إيراد دليل عليه، وقد استدلّ به عليها في مشاهير كتبهم بأنّ الأنعام يوجب على المنعم عليه الشكر والخدمة، ونعم الله على العبد لا يحصى كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ ٱللهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[٥] فكانت موجبة لأداء شكره، وأداء الواجب لا يكون سببًا لاستحقاق شيء آخر عليه، وأيضًا[٦] أنّا بيّنا أنّ صدور الفعل من العبد يتوقّف على القدرة والداعي، وأن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وأنّ الجميع من فعل الله، وما كان من فعله[٧] لا يوجب عليه ثوابًا.

---

١. في المصدر: ـ من.
٢. في المصدر: الثواب.
٣. في المصدر: عليه.
٤. **تفسير النيشابوري** ٢/٤٤٣ ـ ٤٤٤.
٥. إبراهيم: ٣٤؛ النّحل: ١٨.
٦. «م»: ـ أيضًا.
٧. «م»: فعل له.

والجواب عن[١] الأوّل أنّا لا نسلّم أنّ أداء الواجب لا يكون علّة استحقاق شيء آخر، لما بيّنا من أنّه لا بدّ في التكليف من فائدة يعود إلى المكلّف في الآجل وهي الثواب، والقول بأنّ مبنى ذلك على أنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض وقد منعناه مندفع بأنّا قد أثبّتناه فتذكّر، وعن الثاني بأنّا بيّنا أنّ العبد مستقلّ بفعله، ففعله لا يكون فعله، فجاز أن يستحقّ الثواب منه.

وأورد على الجواب الأوّل[٢] بأنّا لا نسلّم[٣] أنّه لا بدّ في التكليف من فائدة يعود إلى المكلّف ولكن لم لا يجوز أن يكون تلك الفائدة ما يعود إليه في العاجل، وهو انزجاره عن[٤] ارتكاب القبائح وإقدامه على الطاعات، فإنّ القوم عن آخرهم قالوا: بوجوب التكليف؛ لأنّه لا بدّ له من الزواجر والبواعث، فهذا كاف في فائدة التكليف، ولا يلزم أن يكون فائدته ما يصل إليه في الآخرة وعن الثاني بأنّ للخصم أن يقول: سلّمنا أنّ الفعل من العبد ولكن الإقدار والتمكين والإرادة كلّها من الله فيجوز أن لا يستحقّ منه الثواب، وهذا القدر كاف لنا، وأنت خبير بأنّ الإيرادين منع على السند فلا يفيد، خصوصًا مع دلالة قوله تعالى: ﴿**جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ ونحوه من الآيات[٥] على نفي الاحتمالات المذكورة في سند المنع.

وأمّا ثانيًا: فلمّا مرّ مرارًا من أنّ ليس المراد بالوجوب على الله تعالى الحكم عليه

---

١. «م»: من.

٢. «م»: من الأوّل.

٣. «هـ»: بأنّا نسلّم.

٤. «م»: من.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] وقوله: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ الآية [آل عمران: ١٩٥] فإنّ فيها دلالة على أنّ الأُمور المذكورة مطلقًا موجبة لمحو الذنوب، والثواب الجزيل، ففيها دلالة على أنّ العمل لا يقع شكرًا بل أجر وعوض، وأنّ الذنوب يكفّر بالعمل الصالح، ومثلها كثير «١٢، منه رحمه الله».

به[١]، بل أنّ حكمته وعنايته اقتضت وجوب ذلك عليه، مع أنّا نقول: إنّ الوجوب العقلي لا يستلزم حاكمًا بل المستلزم للحاكم هو الوجوب الشرعي وليس هو المراد هاهنا.

وأمّا ثالثًا: فلأنّا نمنع أنّ الوجوب عليه تعالى ينافي الإلهية، وإنّما ينافيه لو كان الوجوب بالمعنى الذي فهموه، وليس كذلك كما مرّ.

وأمّا رابعًا: فلأنّ ما ذكره أخرًا بقوله: وأيضًا كلّ ما فرض من الطاعات إلى آخره، مدخول بما أشار إليه المحقّق الطوسي في التجريد وهو أن يجاب المشقّة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء، إذ يقبح عقلًا أنّ ينعم الإنسان على غيره نعمة ثمّ يكلّفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير أن يصل بعد المشقّة إليه ثواب، والقبيح لا يصدر عن الله، فتعيّن أن يكون إيجاب الطاعات ونحوها من التكاليف لاستحقاق الثواب[٢].

وبعبارة أُخرى نقول[٣]: إنّ نعماءه تعالى ليست مقابلة للشكر كيف ولو طلب في مقابلتها شيئًا كانت تجارة لا[٤] نعماء، بل هي على طريق التفضّل، وليس للمتفضّل أن يطلب جزاء من المتفضّل عليه في مقابلة تفضّله، لا قليلًا ولا[٥] كثيرًا، أو[٦] لا يرى أنّه لا يحسن ممّن تفضّل على أحد أن يكلّفه أمرًا شاقًّا، ولا أن يستوجب عليه الشكر وإن كان محتاجًا فإنّ كلّ عاقل اطّلع على هذا الفعل بادر إلى ملامته، وقال: قد أبطل نعمه، فكيف بإيجاب من هو غني على الإطلاق، وأيضًا العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية، وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بأنّ التكاليف ليست شكرًا.

---

١. «م»: ـ به.

٢. انظر: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ٤٣٥.

٣. «ل»: فنقول.

٤. «هـ»: إلّا.

٥. «ع»: ـ لا.

٦. «هـ»: و.

وأمّا ما ذكره الشارح القوشجي هاهنا بقوله: أقول: فيه نظر، فأقول: في نظره نظر، ولا يخفى إنّا قد أشبعنا الكلام في تحقيق هذا المرام بوجوه أُخر من النقض والإبرام فلنقتصر بهذا القدر في هذا المقام تحرّزًا عن التكرار المفضي إلى الملام.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَٱنْفِرُوا ثُبَاتٍ ...﴾ (٧١)]

قوله تعالى : ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ تيقظوا واستعدّوا للأعداء، والحذر والحذر كالأثر والأثر، وقيل: ما يحذر به إلى آخره.

هذا هو المروي عن مولانا الباقر عليه السلام، قال الشيخ الطبرسي ما حاصله: إنّ تفسير الحذر بالسلاح، كما روي عن الإمام عليه السلام أوفق بقياس كلام العرب؛ لأنّ الأخذ[1] إنّما يتحقّق حقيقة في السلاح لا في الاحتراز، إذ[2] لو كان بمعنى الاحتراز لكان إسناد الأخذ إليه مجازًا[3]، وتفسير الحذر بغير السلاح في قوله تعالى: ﴿**وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ**﴾ لا يوجب امتناع تفسيره هاهنا به، على أنّه يجوز أن يكون عطف الأسلحة على الحذر في غير ما نحن فيه من الآية عطفًا تفسيريًا[4]، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ...﴾ (٧٤)]

قوله: [﴿ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْآخِرَةِ﴾ أي الذين يبيعونها بها ...] أو الذين يشترونها [ويختارونها على الآخرة وهم المبطئون] إلى آخره.

أي يحتمل أن يكون الخطاب متوجّهًا إلى المنافقين المبطئين والغرض وعظهم وتنبيههم على أنّه يجب تغير حالهم من النفاق إلى الإخلاص ومن الميل إلى الدنيا إلى الميل إلى الآخرة، والشراء على هذا التفسير محمول على معناه الآخر، كما لا

---

١. في هامش «ع، هـ»: بمعنى التناول «١٢». ٢. «ل»: أو.
٣. في هامش «ع، هـ»: فيه ردّ على ما في كنز العرفان في هذا المقام «١٢، منه».
٤. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٢٨.

يخفى.

[قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى اَلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا اَيْدِيَكُمْ وَاَقِيمُوا ...﴾ (٧٧)]

قوله: [﴿اَوْ اَشَدَّ خَشْيَةً﴾] إن جعلته مصدرًا فلا، لأنّ أفعل التفضيل [إذا نصب ما بعده لم يكن من جنسه بل هو معطوف على اسم الله تعالى] إلى آخره.

[بحث في «أفعل التفضيل» تميزًا وحالًا]

توضيحه أنّ أفعل التفضيل إذا استعمل نكرة غير مضافة كان المعنى على إثبات من ألا ترى أنّ خشية إذا نصب كان تميزًا، فيكون هناك ذو خشية، قد خشى خشية أشدّ، فـ«أشدّ» إمّا أن يكون جاريًا على ضمير الفاعلين حالًا منه، والمعنى يخشون الناس حال كونهم أشدّ خشية من غيرهم وهم أهل خشية، والتفاضل في الحقيقة بين الخشيتين كما في قولك هو أكثرهم علمًا، وإمّا أن يكون صفة مصدر محذوف، فيلزم أن يكون الخشية الموصوفة بأفعل[١] التفضيل أشدّ من سائر الخشيات في المميّز، أعني[٢] الخشية؛ لما مرّ من أنّ التفاضل فيه فيلزم أن يكون للخشية خشية، فلابدّ من التأويل[٣] المذكور، وأمّا إذا أُضيف إلى الخشية، وقيل: أشدّ خشية؛ جاز[٤] أن تصير صفة للخشية، لأنّ أشدّ أفعل التفضيل يكتسي المصدرية من المضاف إليه، وحكمه حكمه، فكأنّك قلت: تخشون[٥] الأشدّ من الخشيات، والمعنى حينئذ تخشون[٦] أشدّ الخشيات، وحاصله أنّ الخشية الموصوفة بالشدّة زائدة فيها على

---

١. «هـ»: بأفضل. ٢. «ل»: عن.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: فهو [«هـ»: وهو] أن يجعل الخشية ذات خشية كقولهم: حدّ حدّه ليمكن أن يكون من جنس ما قبله، فافهم «١٢، منه».

٤. «ل»: جائز. ٥. «م، هـ»: يخشون.

٦. «م، هـ»: يخشون.

سائر الخشيات، إذا فضّلت واحدة واحدة، والخشية قابلة للشدّة والضعف.

وآثر ابن الحاجب في أماليه: أنّ التقدير ويخشون[١] أشدّ خشية فيكون من[٢] عطف الجمل، ولا يلزم التوافق في المصدرية، وفيه أن حذف المضاف أوهن من حذف الجملة، وأولى بمقتضى المقابلة، وحسن المطابقة؛ إذ على توجيهه لم يجرّ القسمان على سنن واحد، على أنّ ما ذكره ثمّة[٣] من لزوم العدول عن الظاهر مشترك الإلزام والله ولي الأفهام.

ثمّ الذي ذكره المصنّف من أنّ أفعل التفضيل إذا نصب لم يكن من جنسه ممّا قاله أبو البقاء، ووافقه سائر النحاة في ذلك، وقالوا[٤]: إنّ أفعل التفضيل إذا أُضيف إلى شيء فالذي يجري عليه أفعل التفضيل بعض المضاف إليه، نحو هذا الثوب أحسن ثوب، وإن نصبت ما بعده على التمييز لم يكن من جنس ما قبلها بل المنصوب سبب لمن جرى عليه أفعل ومتعلّقه، نحو زيد أحسن منك ثوبًا، ففي قولك: زيد أخير[٥] عبد زيد هو العبد، وفي قولك: زيد أخير[٦] [منك] عبدًا هو مولى العبد، والحال فيما نحن فيه أيضًا كذلك لأنّ معنى أشدّ خشية شخص يكون خشيته أقوى، وظاهر أنّ الشخص المذكور موصوف بالخشية وليس من جنسها هذا.

وما قالوه غير مطّرد، ألا ترى أنّك تقول: هو أشجع الناس رجلًا، وهما خير الناس اثنين، على ما أورده سيبويه، أي هو أشجع رجل من الناس، وهما خير اثنين

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: حاصله أنّه يجوز أن يكون أشدّ منصوبًا بفعل مضمر دلّ عليه يخشون الأوّل أي يخشون الناس خشية مثل خشية الله، أو يخشون الناس أشدّ خشية، فيكون الكاف نعتًا لمصدر محذوف، و أشدّ حالًا، قال: وهذا أولى؛ لأنّه يوجب حمل حرف الكاف على ظاهرها، ولا يلزم ما ذكر من أنّ المعطوف يشارك المعطوف عليه في العامل؛ لأنّ ذلك في المفردات وهذه جمل، فتأمّل فيه «١٢، منه».

٢. «م»: ـ من.

٣. في هامش «ع»: أي في الأمالي «١٢».

٤. «ل»: قال.

٥. في **شرح الرضي**: أفرد.

٦. في **شرح الرضي**: أفرد.

من الناس، والمنصوب هو من جرى عليه أفعل، لا سببه، والدليل على أنّه تـمييز قولك: هو أشجع الناس من رجل، وهما خير الناس من اثنين، كما تقول: حسـبك بزيد رجلًا ومن رجل، قال الله تعالى: ﴿**فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظًا**﴾[1] انتصب ﴿**حَافِظًا**﴾ على التمييز بمعنى خير من حافظ، فهو والجرّ سواء، نحو خير حافظ، وخير حافظًا فالله هو الحافظ في الوجهين[2]، والحاصل أنّ التميّز قد يكون نفس ما انتصب عـنه لا متعلّقًا له، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظًا**﴾ فجاز أن يكون الخشية هاهنا أيضًا نفس الموصوف ولا يلزم أن يكون للخشية خشية بل يكون بمنزلة أن تقول: أشدّ خشية بالجرّ.

قال الفاضل التفتازاني: لكن جواز هذا فيما إذا كان التـمييز نـفس المـوصوف بحسب المفهوم واللفظ محلّ نظر[3].

قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾.

سؤال عن وجه الحكمة في فرض القتال عليهم لا الاعتراض على الحكمة بدليل أنّهم لم يوبّخوا على هذا السؤال بل أُجيبوا بقوله: ﴿**قُلْ مَتَاعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ**﴾[4].

[قوله تعالى: ﴿ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِى ...﴾ (٧٨)]

قوله: [﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾ أي] يبسط ويقبض حسب إرادته.

إنّما فسّر قوله: كلّ بذلك رعاية لموافقة سبب النزول.

وقال الفاضل النيشابوري: إنّ خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ، فكلّ[5] ما ينتفع به فهو حسنة، فإن كان منتفعًا به في الدنيا فهو الخصب والغنيمة وأمثالها[6]، وإن كان منتفعًا به في الآخرة فهو الطاعة، فالحسنة تعمّ الحسـنات، والسـيّئة تـعمّ

---

١. يوسف: ٦٤.

٢. شرح الرضي على الكافية ٢ / ٧٢ ـ ٧٣.

٣. انظر: تفسير الآلوسي ٥ / ٨٥ و ٨٦.

٤. تفسير النسفي ١ / ٢٣٤.

٥. في المصدر: وكلّ.

٦. في المصدر: أمثالهما.

السيّئات، فلا جرم أجابهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ﴾ وكيف لا وجميع الممكنات من الذوات والأفعال والصفات لابدّ من استنادها إلى الواجب بالذات؟ ولهذا تعجّب عن حالهم وقال: ﴿فَمَالِ هَٰـٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[١] فنفى عنهم مقاربة الفقه والفهم فضلًا عن الفقه والفهم.

وقالت المعتزلة: بل هذه الآية حجّة لنا؛ لأنّه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجّب معنى البتّة، فدلّ[٢] على أنّه تعالى ما خلقها.

وأجابت الأشاعرة بأنّه لا يسأل عمّا يفعل، وبالمعارضة بالعلم والداعي[٣].

وأقول: فيه نظر، أمّا أوّلًا: فلأنّ ما فهمه من عموم الحسنات والسيّئات وحمل لفظ الكلّ في قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ﴾ عليه مع أنّه مردود بقيام[٤] الدليل العقلي على التخصيص كما مرّ مرارًا مدخول بما سيجيء في الآية الثانية من التخصيص والتفصيل بقوله: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ قوله: وكيف لا وجميع الممكنات لابدّ من استنادها إلى الواجب بالذات، إن تمّ فهو دليل بنفسه، و[٥] لا وجه لانضمامه في الاستدلال بالآية مع أنّك قد عرفت ممّا سبقناه أيضًا إنّ ذلك مجرّد دعوى لا يقوم عليها دليل، وأمّا قوله: ولهذا تعجّب من حالهم إلى آخره فلا ارتباط له بمقصود الأشاعرة؛ بل التمسّك به ممّا يقضي إلى العجب[٦].

وأمّا ثالثًا: فلمّا مرّ من الكلام على استنادهم بأنّه لا يسأل عمّا يفعل وأنّ الوجه في عدم السؤال عنه تعالى ليس ما زعمه الأشاعرة وكذا الكلام على المعارضة وما فيه من المنع والمناقضة فتذكّر.

---

١. النّساء: ٧٨.
٢. في المصدر: لأنّه تعالى.
٣. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٤٥٠.
٤. «م»: لقيام.
٥. «ل»: ـ و.
٦. «ل»: التعجّب.

[قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن ...﴾ (٧٩)]

قوله: [﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾] من بلية.

حمل السيّئة في الآيتين على البلية، ويتوجّه عليه ما نقله الفاضل النيشابوري عن الجبّائي من أنّ السيّئة تارة تقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية، ثمّ أنّه تعالى أضاف السيّئة إلى نفسه في الآية الأُولى بقوله: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ**﴾ وأضافها في الآية الثانية إلى العبد بقوله: ﴿**وَمَآ أَصَابَكَ**﴾ يا إنسان خطابًا عامًّا ﴿**وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ**﴾، فلابدّ من التوفيق وإزالة التناقض، وما ذاك إلّا بأن يجعل هناك «من» بمعنى البلية، وهاهنا بمعنى المعصية، قال: وإنّما فصل بين الحسنة والسيّئة في الآية الثانية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيّئة مع أنّ كليهما من فعل العبد عندنا؛ لأنّ الحسنة إنّما يصل إلى العبد بتسيهل الله وألطافه[١]، فصحّت إضافتها إليه، وأمّا السيّئة فلا تصحّ[٢] إضافتها إلى الله تعالى لا بأنّه فعلها ولا بأنّه أرادها ولا بأنّه أمرها[٣]، انتهى، والأمر فيه سهل ولهذا حمل صاحب الكشّاف السيّئة في المقامين على البلية[٤]، فتأمّل وتبصّر.

[معنى ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ﴾]

قوله: [﴿فَمِن نَفْسِكَ﴾] لأنّها السبب فيها [لاستجلابها بالمعاصي] إلى آخره.

هكذا وقع في الكشّاف[٥] أيضًا فيحمل السبب في عبارته على السبب الحقيقي كما هو مذهبه في خلق أفعال العباد.

وأمّا في عبارة المصنّف فالظاهر أنّه لا يتأتّى[٦] حمله عليه، ولا على السبب العادي الذي يقول به المصنّف وأصحابه؛ لأنّه إن أراد بالسبب السبب الحقيقي الذي

---

١. «هـ»: الطاعة.

٢. في المصدر و«م»: فلا يصحّ.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٤٥١.

٤. **الكشّاف** ١ / ٥٤٥.

٥. **الكشّاف** ١ / ٥٤٥.

٦. «ل»: لا ينافي.

له دخل في وجود الشيء وهو الموقوف عليه عقلًا، فليس كذلك؛ إذ ليس لفعل من أفعال الشخص دخل في وجود ما عرض له بالمعنى المذكور، سواء كان المسبب حسنة أو سيّئة؛ بل الفاعل المستقلّ هو الله تعالى عند المصنّف وأصحابه، وإن أراد بالسبب ما يوجد الشيء عنده بإرادته تعالى؛ فالحسنة أيضًا كذلك؛ إذ يوجد الحسنة عند صدور فعل حسن[١] من العبد.

وأجيب بأنّ المراد ما صدر من النفس من الأُمور القبيحة سبب للسيّئة والبلية، بمعنى أنّها لو لم يوجد لم يحصل السيّئة؛ فإنّ عادة الله تعالى جرت على أنّ البلية لم ينزل إلّا بعد المعصية؛ لكن يصحّ أن يقال: إنّ وجود الحسنة لم يكن لصدور أمر حسن، فإنّ كثيرًا من الحسنات حاصلة من غير صدور فعل حسن من النفس.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ العطايا الإلهية التي تصل إلى العبد تنقسم إلى ثواب وعوض وتفضّل، ولا نسلّم أن لا يكون لإتيان العبد بالفعل الحسن مدخلًا في استجلاب ذلك.

أمّا الثواب والعوض[٢] فظاهر، وأمّا التفضّل فهو وإن كان عبارة عن إعطاء فوق ما يستحقّه العبد؛ لكن الباعث[٣] إنّما هو صدور بعض الأفعال الحسنة التي استحقّ بها العبد للإحسان في الجملة؛ حتّى أنّه لولا ثبوت أصل شيء من الاستحقاق له لما أدركه الله بالتفضّل عليه بل كان من جملة الخاسرين كما لا يخفى على من له أدنى تأمّل صادق.

قوله: وهو لا ينافي قوله: ﴿**كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ**﴾ إلى آخره.

أقول: فيه أنّ المنافاة ظاهرة، وما ذكره في دفعه بقوله: **فإنّ الكلّ منه إيجادًا**

---

١. «م، ه»: الفعل الحسن.

٢. في هامش «ع، م، ه»: فإنّ الثواب عبارة عن منافع مستحقّة دائمة مقترنة بالتعظيم والعوض عبارة عن منافع مستحقّة غير دائمة ولا مقترنة بالتعظيم وهو عند العدلية بمنزلة أروس الجنايات «١٢، منه رحمه الله».

٣. «م، ه»: الباعث عليه.

وإيصالاً إلى آخره، إن أراد انفهام الكلّية المذكورة من الآية فقد كذب ابن أُخت خالته، وإن أراد انفهامه من دليل آخر فلا يجدي هاهنا نفعًا، وأنّى لهم إقامة الدليل على ذلك على أنّا لا نسلّم أنّ السيّئة والبلية ليست امتحانًا كما يقتضيه ظاهر كلامه؛ بل الحسنة أدلّ على كونه امتحانًا؛ إذ فيه مع امتحان أنّه هل يشكر أو لا؟ امتحان أنّه هل يصير ويتوب؟ ويعرف أنّه بشؤم ذنبه أم لا، وحينئذ لا يتمّ ما كان بصدده من بيان الفرق دفعًا للمنافاة فتدبّر.

[تقرير مذهب العدلية في الآية]

قوله: والآيتان كما ترى لا حجّة فيهما لنا وللمعتزلة.

يعني لا يتوهّم من قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**﴾ أنّه حجّة لنا في أنّ خالق أفعال العباد هو الله تعالى لأنّ المراد من الكلّ المذكور في الآية النعمة والبلية وهما ليسا من أفعال العباد، فلا يلزم من كونهما مخلوقين لله تعالى كون أفعال العباد مخلوقة، وأيضًا لا يتوهّم من قوله تعالى: ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾ أنّ أفعال العباد مخلوقة لأنّه غير مراد منه كما ذكر.

وأقول: قد عرفت الحال في الحجّتين وأنّهما ليستا بمتساويتين، بل الآية الثانية صريحة في مذهب العدلية كما قرّرناه وأوضحنا، فاستقم كما مرّت.

قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً﴾.

قال الفاضل النيشابوري أنّ تعقيب الآيات المذكورة بذلك يدلّ دلالة ظاهرة على أنّ المراد منها اسناد جميع الأُمور إلى الله تعالى، إذ معناه ليس لك إلّا الرسالة والتبليغ، وقد فعلت ذلك وما قصرت ﴿**وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا**﴾ على جدّك، وعدم تقصيرك في أداء الرسالة، وتبليغ الوحي، فأمّا تحصيل الهداية فليس إليك بل إلى

الله[١]، انتهى.

وأقول: فيه ما فيه؛ لأنّه إذا اعترف بأنّ أداء الرسالة والتبليغ صادر عن النبي ﷺ فقد ناقض نفسه في دعوى استناد جميع الأُمور إلى الله تعالى، على أنّ في كون معنى الآية المذكورة حصر أفعال الرسول ﷺ في أداء الرسالة والتبليغ نظر وتأمّل، فتأمّل.

[ما أفاده النيشابوري في حمل «الناس» على الاستغراق]

قوله: والتعميم أن علق بها أي رسولاً للناس جميعًا.

ففيه ردّ على ما زعمه اليهود من أنّ رسالة نبيّنا ﷺ مخصوصة بالعرب، وتوضيحه على ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره: أنّ «رسولاً» حال من الكاف، أي حال كونك ذا رسالة، وللناس صفة رسولاً متعلّق بـ«أرسلناك» وإلّا قيل: إلى الناس، فأصل النظم: وأرسلناك رسولاً فلابدّ للتقديم من فائدة[٢] وخاصية هو التخصيص، أعني ثبوت الحكم للمقدّم ونفيه عمّا يقابلها حقيقة أو عرفًا لا عمّا عداه مطلقًا، وبعد تقديم هذه المقدّمة فاللام في قوله ﴿لِلنَّاسِ﴾ إمّا أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس، أو للاستغراق.

والأوّل باطل؛ لأنّ المعهود الخارجي حصّة معينة من الأفراد فيلزم اختصاص إرساله ببعض الإنس؛ لوقوع بعض الناس في مقابلة كلّهم عرفًا فيكون مناقضًا لما في الآيات الأُخر، كقوله: ﴿يَآ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٣]، ولقوله: بعثت إلى الخلق كافّة.

والثاني وهو حمل اللام على تعريف الجنس أيضًا باطل؛ لأنّه يلزم اختصاص

---

١. تفسير النيشابوري ٢/٤٥١ ـ ٤٥٢.
٢. في المصدر: ـ فائدة.
٣. الأعراف: ١٥٨.

إرساله بالإنس دون الجنّ؛ لأنّ ثبوت الحكم لحقيقة الإنس بوساطة التقديم ينفي[١] الحكم عمّا يقابلها عرفًا وهو حقيقة الجنّ، أو ينفي الحكم عمّا[٢] عداها من الحقائق، فيشمل حقيقة الجنّ، فتعيّن حمل اللام على الاستغراق[٣] ليثبت الحكم لكلّ فرد من فرد[٤] الإنسان، ويحصل[٥] موجبة كلّية، وينفي نقيض هذا الحكم وهو ما كان يزعمه الضالّة من سالبة جزئية هي أنّه ليس مبعوثًا إلى بعض الناس كالعجم مثلًا وأنّه رسول إلى العرب خاصّة، وعلى هذا يكون الجنّ مسكوتًا عنهم بالنسبة إلى هذه الآية، فدلالة[٦] دليل آخر على كونه مبعوثًا إلى الثقلين لا يكون منافية لدلالة هذه الآية؛ لأنّ التقديم قد استوفى حظّ[٧] من الخاصية من غير تعرّض للجنّ[٨]، انتهى كلامه.

قوله: ولعلّ ذكره هاهنا للتنبيه على أنّ الاختلاف[٩] ما سبق إلى آخره.

قال بعض القاصرين[١٠]: إنّه كيف نفى الله تعالى الاختلاف والتناقض عن[١١] كلامه

---

١. في «ل»: بنفي. ٢. «م»: ممّا.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: والحاصل أنّ تقديم للناس على عامله وهو رسولًا يفيد في هذا المقام معنى القصر القلبي؛ لأنّ اللام في الناس للاستغراق وهو في مقابله البعض لأنّه ردّ لزعم اليهود أنّه مبعوث إلى العرب وحدهم دون كلّ الناس، ومعنى القصر القلبي ردّ المخاطب إلى إثبات ما ينفيه ونفي ما يثبته [«م»: ثبته] من الحكم، وهذا الوجه ممّا اختاره صاحب الكشّاف [١/٥٤٦] ليطابق المقام لأنّ الكلام مع اليهود كما سبق «١٢، منه رحمه الله».

٤. «ل»: أفراد، وفي «هـ»: الأفراد. ٥. في المصدر: تحصل.

٦. في المصدر: فلدلالة. ٧. في المصدر: حظّه.

٨. **تفسير النيشابوري** ٢/٤٥٢. ٩. «هـ»: اختلاف.

١٠. في هامش «ع، م، هـ»: هذه المسألة متّفق عليه بين أصحابنا والمخالفين، غاية الأمر أنّ دليلهم المذكور مردود كما ذكره العلّامة في التهذيب حيث ردّ بما حاصله: أنّ وجوب الرد إليها مشروط بوجود التنازع وقد زال الشرط وهو التنازع بين أبناء العصر الثاني بالإجماع فيزول المشروط وهو وجوب الردّ إليها وأيضًا الردّ إلى الإجماع ردّ إلى الله ورسوله لأنّ الإجماع مرجعه الكتاب والسنّة ووجوب اتّباعه إنّما استفيد منهما «ح، س».

مع أنّ قوله[١] تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢] كالمنافي لقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ﴾[٣] وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٤] كالمناقض لقوله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾[٥] إلى غير ذلك وأشار المصنّف إلى دفعه بقوله: **ولعلّ** إلى آخره، ووجه الدفع ظاهر جدًّا.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا ...﴾[٦] (٨٣)]

[ما قاله بعض في دلالة الآية على حجّية القياس]

قال بعض الناس: إنّ في الآية دلالة على حجّية القياس لأنّهم أُمروا أن يرجعوا في معرفة الوقائع إلى أُولي الأمر من المستنبطين، ورواية[٧] النصّ لا يكون[٨] استنباطًا فهو إذن ردّ واقعة إلى نظيرها وهو القياس.

واعترض بأنّا لا نسلّم أنّ المستنبطين هم العلماء وأُولوا الآراء؛ بل هم المذيّعون كما في القول الثالث، سلّمنا لكن الآية نزلت في الحروب، ولا يلزم من جواز الاستنباط في الوقائع المتعلّقة بها جواز الاستنباط في الوقائع الشرعية، فإن قسّم[٩] أحد البابين على الآخر كان إثباتًا للقياس الشرعي [بالقياس الشرعي]، سلّمنا لكن

---

١. «ل»: إنّ قوله تعالى.
١١. «م»: من.
٢. القيامة: ٢٢ - ٢٣.
٣. الأنعام: ١٠٣.
٤. الحجر: ٩٢.
٥. الرّحمن: ٣٩.
٦. في هامش «ع، م»: لا يخفى أنّ أكثر الشافعية والحنفية احتجّوا بهذه الآية على أنّه إذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأوّل لا يكون إجماعًا، حيث قالوا: أوجب الله في الآية الردّ إلى الله والرسول، أعني [«م»: أي] الكتاب والسنّة والإجماع [«م»: الجماعة] غيرهم [«م»: غيرهما] فإثبات الحكم المختلف فيه بالاتّفاق ردّ للتنازع إلى الإجماع فلا يجوز، وأنت خبير بأنّ هذا الكلام منهم ينادي على عناية بعدما [في «م»: نهاية بعدما] تمحّلوه في حمل الآية على القياس «١٢، منه».
٧. في المصدر: فرواية.
٨. في المصدر: لا تكون.
٩. في المصدر: قيس.

لم لا يجوز أن يكون المراد استخراج الأحكام الشرعية من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص، أو بالبراءة الأصلية، أو بحكم العقل؛ كما يقول الأكثرون: إنّ الأصل في المنافع الإباحة وفي المضارّ الحرمة، وكلّ هذه الأُمور ليس من القياس الشرعي في شيء؟ سلّمنا أنّ القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط كونه مفيدًا للعلم، بدليل قوله ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾، ولا نزاع في مثله إنّما النزاع في أنّ القياس المفيد للظنّ هل هو حجّة أم لا؟

وأُجيب عن الأوّل[١] بأنّ صرف المستنبطين إلى المذيّعين ليس بالقوي؛ إذ لو كان المراد ذلك لكان الأليق بنظم الكلام أن يقال: ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر لعلموه من غير إقامة المظهر مقام المضمر.

وعن الثاني بأنّ الأمن أو الخوف عامّ في كلّ ما يتعلّق بباب التكليف، ولئن سلّم أنّه مخصوص بأُمور الحرب فإذا عرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي لزم جواز التمسّك به في سائر الوقائع؛ إذ لا قائل بالفرق، ألا ترى أنّ من قال القياس حجّة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت إليه.

وعن الثالث أنّ شيئًا من ذلك لا يسمى استنباطًا، وعن الرابع أنّ العلم قد يراد به الظنّ الغالب، سلّمنا لكن القياس الشرعي عندنا يفيد العلم؛ لأنّه مهما غلب على الظنّ أنّ حكم الله في الأصل معلّل بكذا، ثمّ غلب على الظنّ أنّ ذلك المعنى قائم في الفرع حصل ظنّ أنّ حكم الله في الفرع مساوٍ لحكمه في الأصل، وعند هذا الظنّ يقطع[٢] بأنّه مكلّف بأن يعمل على وفق هذا الظنّ، وهذا معنى قولهم: الظنّ واقع في طريق الحكم والحكم مقطوع به، كأنّه قال: مهما غلب على ظنّك كذا في الواقعة الفلانية فاعلم قطعًا أنّ حكمي فيها كذا[٣]، كذا في تفسير النيشابوري.

---

١. في المصدر: ـ عن الأوّل. ٢. في المصدر: نقطع.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا ما أجاب به عن الأوّل فلأنّه يمكن تغيّر المذيّعون في كلام المعترض إلى المستنبطين من عمومات القرآن والسنّة بإحدى الدلالات الثلاث كما سنوضّحه، وهذا ممّا لا يخفى ملائمته بنظم الكلام، وأمّا ما ذكره في الجواب عن الثاني بقوله: ولئن سلّم أنّه مخصوص بأُمور الحرب إلى آخره، منع على المنع، اللّهمّ إلّا أن يحمل ذلك على المنع اللغوي على أنّ مراد المعترض أنّ في أمر الحرب لا يحتاج إلى الاستنباط بالطريق الشرعي، وعن الأدلّة الشرعية كيف وأكثر المزاولين للحروب لا خبرة لهم بالقياس وشرائطه وأحكامه، ولا خبر عن الأدلّة الشرعية وكيفية الاستنباط منها؟ بل إنّما يستنبطون ذلك بالمقدّمات التجربية والقضايا العادية، وحينئذ يصير قوله: **إذا عرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي** إلى آخره، كلامًا يدلّ على ما لم يذكره المعترض، بل هو من فضول الكلام.

وأمّا ما أجاب به[1] عن[2] الثالث بأنّ شيئًا من ذلك لا يسمّى استنباطًا فوهنه ظاهر؛ لظهور أنّ الاجتهاد عبارة عن استنباط الفروع من الأصول، فلو لم يكن شيئًا من الأُمور المذكورة استنباطًا لزم أن لا يكون النافي للقياس مع كونه جامعًا لشرائط[3] الاجتهاد مجتهدًا، وفساده أظهر من أن يخفى؛ إذ لا خلاف في أنّ استخراج الأحكام من عمومات القرآن والسنّة باعتبار دلالة المطابقة أو التضمّن أو الالتزام، وترجيح الأدلّة المتعارضة بالمرجحات المبيّنة في كتب الأُصول يسمّى استنباطًا واجتهادًا؛ بل هو الاجتهاد حقيقة واتّفاقًا.

وأمّا ما أجاب به عن الرابع فمردود، بأنّ حمل العلم على الظنّ خلاف الظاهر، وأيضًا المقدّمة القائلة بأنّ ظنّية الطريق لا ينافي علمية الحكم محلّ تأمّل، على أنّ الظنّ المعتبر في العمل شرعًا ما قام الدليل القطعي على اعتباره، لا مطلقة، وكون

١. «ل»: ـ به.
٢. «م»: من.
٣. «م»: بشرائط.

الظنّ الحاصل من القياس معتبرًا شرعًا أوّل المسألة، بل هو من قبيل ﴿**إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ**﴾[١] و﴿**ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئًا**﴾[٢] والظاهر أنّ الخبر الواحد مستثنى من عموم هذه الآية، فلا يعمل بالظنّ إلّا في الخبر الواحد؛ لثبوت حجّيته بالأدلّة المذكورة في كتب الأُصول، وإن نازع فيه بعضهم أيضًا.

[ما أفاده الشيخ المفيد لإبطال القياس في الأحكام الشرعية]

ولشيخنا الأجلّ السعيد المفيد ﷺ مقالة مفيدة في إبطال القياس قلّما يقع في أيدي المحصّلين رأينا أن نذكرها هنا إزالة للالتباس وإرغامًا لأنف القائلين بالقياس، وهي أنّه سئل ﷺ في بعض مجالسه المشحونة بالقضاة والفقهاء والمتكلّمين عن الدليل الدالّ على إبطال القياس في الأحكام الشرعية فقال ﷺ: الدليل على ذلك أنّي[٣] وجدت الحكم الذي يزعم خصومي أنّه أصل يقاس[٤] عليه ويستخرج منه الفرع، قد كان جائزًا من أمر[٥] الله تعالى التعبّد في الحادثة التي هو حكمها بخلافه مع كون الحادثة على حقيقتها[٦] وبجميع صفاتها، فلو كان القياس صحيحًا لما جاز في العقول[٧] التعبّد في الحادثة بخلاف حكمها إلّا مع اختلاف حالها وتغيّر الوصف عليها، وفي جواز ذلك على ما وصفناه دليل على إبطال القياس في الشرعيات.

وتوضيحه أنّه قد تقرّر[٨]: أنّ النبيّ ﷺ نصّ على تحريم التفاضل في البُرّ فكان النصّ في ذلك أصلًا كما زعم القايسون[٩] من أنّ الحكم بتحريم التفاضل في الأُرز

---

١. الحجرات: ١٢.
٢. النّجم: ٢٨؛ يونس: ٣٦.
٣. في المصدر: إنّني.
٤. «م»: القياس.
٥. في المصدر: ـ أمر.
٦. «م»: حقيقها.
٧. «ع»: ـ في العقول.
٨. في المصدر: قلت.
٩. في المصدر: زعمتم أيّها القايسون.

مقيس عليه، وأنّه الفرع له، وقد علمنا أنّ العقل[١] يجوّز أن يتعبّد القديم سبحانه بإباحة التفاضل في البُرّ وهو على جميع صفاته بدلًا من تعبّده بحظره [فيه]، فلو كان الحكم بالحظر لعلّة في البُرّ أو صفة هو عليها؛ لاستحال ارتفاع الحظر إلّا بعد ارتفاع العلّة أو الوصف، وفي تقديرنا وجوده على جميع الصفات والمعاني التي يكون عليها مع الحظر عند الإباحة [وهذا] دليل على بطلان القياس، ألا تَرى أنّه لمّا كان وصف المتحرّك إنّما لزمه لوجود الحركة أو لقطعه المكانين؛ استحال توهّم حصول صفة السكون له في الحقيقة مع وجود الحركة أو قطعه المكانين، وهذا بيّن لمن تدبّره.

قال ﷺ: ثمّ جرى هذا الاستدلال في مجلس آخر فاعترض بعض المعتزلة وقال[٢]: ما أنكرت على من قال لك إنّ هذا الدليل إنّما ينتهض على من زعم أنّ الشرعيات عللًا موجبة كعلل العقليات، وليس في الفقهاء من يذهب إلى ذلك وإنّما يذهبون إلى أنّها سمات وعلامات غير موجبة لكنّها دالّة على الحكم و[٣]منبئة عنه، وإذا كانت سمات وعلامات لم يمتنع من تقدير خلاف الحكم على الحادثة مع كونها على صفاتها وذلك مسقط لما اعتمدت عليه.

فقلت له[٤]: ليس مناقضة الفقهاء الذين أومأت إليهم حجّة عليّ فيما اعتمدته، وقد ثبت أنّ حقيقة القياس هو حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه، فإذا وضع هؤلاء القوم هذه السمة على غير الحقيقة وأخطؤا لم يخلّ خطأهم بموضع الاعتماد، مع أنّ الذي قدّمتَهُ يفسد هذا الاعتراض أيضًا، وذلك أنّ السمة والعلامة إذا كانت تدلّ على حكم من الأحكام فمحال وجودها وهي لا تدلّ؛ لأنّ الدليل لا يصحّ أن يخرج عن حقيقته، فيكون تارة دليلًا وتارة ليس بدليل، وإذا

١. في المصدر: في العقل.
٢. في المصدر: فقال.
٣. «ع»: ـ و.
٤. تتمّة كلام المفيد لم يوجد في «م» وفي هامشها: تتمّة در كتاب مجالس مفيد مسطور است.

كنتم تزعمون أنّ العلامة هي صفة من صفات المحكوم عليه بالحكم الذي ورد به النصّ فقد جرت مجرى العلّة في استحالة وجودها مع عدم مدلولها، كما يستحيل وجود العلّة مع عدم معلولها وليس بين الأمرين فصل، فخلّط هذا الرجل تخليطًا بيّنًا.

ثمّ أثاب[١] إليه فكره، فقال: هذه السمات عندنا سمعية طارئة على الحوادث ولسنا نعلمها[٢] عقلًا ولا اضطرارًا وإنّما نعلمها[٣] سمعًا وبدليل السمع، وعندنا مع ذلك أنّ العلل السمعية والأدلّة السمعية قد تخرج أحيانًا عن مدلولها ومعلولها وهي كالأخبار العامّة التي تدلّ على استيعاب الجنس بإطلاقها ثمّ تكون خاصّة عند قرائنها، وهذا فرق بين الأُمور العقلية والسمعية.

قال الشيخ: فقلت له: إن كانت هذه السمات سمعية طارئة على الحوادث وليست من صفاتها اللازمة لها وإنّما هي معان متجدّدة فيجب أن يكون الطريق إليها السمع خاصّة دون العقل والاستنباط؛ لأنّها [حينئذ] تجري مجرى الأسماء التي هي الألقاب فلا يصل عاقل إلى حقايقها إلّا ما يسمع الوارد بها، ولو كان ورد بها سمع لبطل القياس؛ لأنّه كان حينئذٍ يكون نصًّا على الحمل[٤] كقول القائل: اقطعوا زيدًا فقد سرق من حرز وإنّما[٥] استحقّ القطع لأنّه سارق من حرز لا لغير ذلك من شيء يضام هذا الفعل أو يفارقه[٦]، وهذا هو نصّ على قطع كلّ سارق من حرز إذا كان التقييد فيه على ما بيّناه، فإن كنتم تذهبون في القياس إلى ما ذكرناه فالخلاف بيننا وبينكم في الاسم دون المعنى؛ والمطالبة لكم معدّة بالنصوص الواردة في ساير ما استعملتم فيه بالقياس، فإن ثبت لكم زال المراد بيننا وبينكم، وإن لم يثبت علمتم

---

١. في المصدر: ثاب.
٢. في النسخ: نعلم.
٣. في النسخ: أعلمها.
٤. «ع»: الجمل.
٥. في المصدر: إثمًا.
٦. في المصدر: يقاربه.

أنّكم ترفعون[١] عن مذاهبكم بغير أصل معتمد ولا برهان يلجأ إليه.

فقال: لسنا نقول: إنّ النصّ قد ورد في الأُصول حسب ما ذكرت وإنّما ندرك السمات بضرب من الاستخراج والتأمّل.

قال الشيخ: فقلت: هذا الذي يعجز عنه كلّ أحد إلّا أن يلجأ إلى الاستخراج العقلي وقد أفسدنا ذلك فيما سلف، والآن فإن كنت صادقًا فتعاط ذلك، فإن قدرت عليه ما قرّرنا[٢] لك بالقياس الذي أنكرناه، فإن[٣] عجزت عنه بان ما حكمناه به عليه من دفاعك عن الأصل المعروف، فقال: لا يلزمني ذكر طريق الاستخراج، وجعل يضجع في الكلام وبان عجزه، فقال أبو بكر بن الباقلائي: لسنا نقول: إنّ[٤] هذه العلامات مقطوع بها ولا معلومة فنذكر طريق استخراجها ولكن الذي أذهب إليه ـ وهو مذهب هذا الشيخ ـ وأومأ إلى الأوّل القوي بغلبة الظنّ في ذلك فما غلب في ظنّي عملت عليه وجعلته سمة وعلامة، وإن غلب في ظنّ غيري سواه فعمل به[٥] أصاب ولم يخطىء وكلّ مجتهد عندي[٦] مصيب فهل معك شيء على هذا المذهب؟ فقلت: هذا أضعف من جميع ما سلف وأوهن، وذلك أنّه إذا لم يكن الله تعالى دليل على المعنى وإنّما تعبّدك على زعمت بالعمل على غلبة الظنّ، ولا بدّ[٧] من أن يجعل لغلبة الظنّ سببًا وإلّا لم يحصل ذلك في الظنّ ولم يكن لغلبته طريق، وهب لنا قد سلّمنا[٨] لك التعبّد بغلبة الظنّ في الشريعة، ما الدليل على أنّه قد غلب[٩] فيما زعمت؟ وما السبب الموجب له أرناه؟ فإنّا نطالبك به كما طالبنا هذا الرجل بجهة الاستخراج للسمة، والعلّة السمعية كما وصف فإن أوجدتنا ذلك ساغ لك، وإن

---

١. في المصدر: إنّما تدفعون.

٢. في المصدر: ما أقررنا.

٣. في المصدر: وإن.

٤. المصدر: ـ إنّ.

٥. في المصدر: عليه.

٦. في المصدر: ـ عندي.

٧. المصدر: فلا بدّ.

٨. في المصدر: أنّا سلّمنا.

٩. في المصدر: يغلب.

لم توجدناه بطل ما اعتمدت عليه.

فقال: أسباب غلبة الظنّ معروفة وهي كالرجل الذي يغلب في ظنّه أنّه[١] إن سلك هذا الطريق نجا، وإن سلك غيره هلك، وإن اتّجر في ضرب من المتاجر ربح، وإن اتّجر في غيره خسر، وإن ركب إلى ضيعته[٢] والسماء متغيّمة مطر، وإن ركب وهي مصحية سلم، وإن شرب هذا الدواء انتفع به، وإن عدل إلى غيره تضرّ[٣] وما أشبه ذلك، ومن خالفني في أسباب غلبة الظنّ قبح كلامه.

فقلت له: إنّ هذا الذي أوردته لا نسبة بينه وبين الشريعة وأحكامها، وذلك أنّه ليس شيء منه، ألا[٤] وللخلق فيه عادة وبه معرفة، وإنّما[٥] تغلب[٦] ظنونهم حسب عاداتهم، وأمارات ذلك ظاهرة لهم، والعقلاء يشتركون في أكثرها وما اختلفوا فيه فلاختلاف عادتهم خاصّة. وأمّا الشريعة لا عادة[٧] فيها ولا أمارة من دريـة[٨] ومشاهدة؛ لأنّ النصوص قد جاءت فيها باختلاف المتّفق في صورته وظاهر معناه واتّفاق المختلف في الحكم وليس للعقول في رفع حكم منها وإيجابه مجال، وإذا لم يكن فيها عادة بطل غلبة الظنّ فيها ألا ترى أنّ[٩] من لا عادة له بالتجارة ولا سمع بعادة الناس فيها لا يصحّ أن يغلب ظنّه بربح نوع منها[١٠] ولا خسران، ومن لا معرفة له بالطرق[١١] ولا بأغيارها ولا له عادة في ذلك ولا سمع بعادة أهلها فليس يغلب ظنّه بالسلامة في طريق دون طريق، ولو قدّرنا وجود من لا عادة له بالمطر ولا سمع بالعادة فيه، لم يصحّ أن يغلب في ظنّه مجيء المطر عند الغيم دون الصحو، وإذا كان الأمر على مابيّناه وكان الاتّفاق حاصلًا على أنّه لا عادة في الشريعة

---

١. في المصدر: ـ أنّه.
٢. في المصدر: ضيعة.
٣. في المصدر: استضرّ.
٤. في المصدر: إلّا.
٥. في المصدر: فإنّما.
٦. في المصدر: يغلب.
٧. في المصدر: فلا عادة.
٨. المصدر: دربة.
٩. في المصدر: أنّه.
١٠. في المصدر: في نوع منها بربح.
١١. في المصدر: طرقات.

للخلق بطل ما ادّعيت من غلبة الظنّ وقمت مقام الأوّل في الاقتصار على الدعوى.

فقال: هذا الآن ردّ على الفقهاء كلّهم وتكذيب لهم فيما يدّعونه من غلبة الظنّ ومن صار إلى تكذيب الفقهاء كلّهم قبحت مناظرته.

فقلت له: ليس كلّ الفقهاء يذهبون مذهبك في الاعتماد في المعاني والعلل على غلبة الظنّ بل أكثرهم يزعم أنّه يصل إلى ذلك بالاستدلال والنظر فليس كلامنا ردًّا على الجماعة وإنّما هو ردّ عليك وعلى فرقتك خاصّة، فإن كنت تقشعرّ من ذلك فما ناظرناك إلّا له لا خالفناك إلّا من أجله، مع أنّ الدليل إذا أكذب الجماعة فلا حرج علينا في ذلك ولا لوم، بل اللوم لهم إذا صاروا إلى ما يدلّ الدليل على بطلانه ويشهد بفساده، وليس قولي: إنّكم معشر المتفقّهة تدعون غلبة الظن ليس الأمر كذلك بأعجب من قولك وفرقتك: إنّ الشيعة والمعتزلة وأكثر المرجئة وجمهور الخوارج فيما يدعون العلم به من مذهبهم في التوحيد والعدل مبطلون كاذبون مغرورون، وأنّهم بذلك العلم الذي يدعون جاهلون فأيّ شناعة تلزم فيما وصفت به أصحابك مع الدليل الكاشف عن ذلك؟ فلم يأت بشيء[1].

[معنى ﴿لَاتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾]

قوله: ﴿لَاتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

قال النيشابوري: ظاهره يقتضي إشكالًا وهو أنّ قليلًا من الناس لا يحتاج في عدم اتّباع الشيطان إلى فضل الله ورحمته، لكن الاحتياج بالنسبة إلى كلّ واحد من الناس ثابت بالاتّفاق، فهذا تناقض، وذكر[2] المفسّرون في إزالة التناقض وجوهًا:

الأوّل أنّ الاستثناء راجع إلى قوله: ﴿أَذَاعُوا بِهِ﴾[3] كأنّه تعالى أخرج بعض

---

١. **الفصول المختارة** للمفيد، ٨١ ـ ٨٦. ٢. في المصدر: فذكر.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ الطبرسي: أو في الكلام تقديم وتأخير والاستثناء من ⇦

المنافقين من هذه الإذاعة كما أخرجهم في قوله: ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٌ﴾.

الثاني أنّه عائد إلى قوله: ﴿لَعَلِمَهُ﴾ يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلّا القليل، قال الفرّاء والمبرّد: القول الأوّل أولى؛ لأنّ ما يعلم بالاستنباط فالأقلّ يعلمه والأكثر[١] يجهله، وصرف الاستثناء إلى ما ذكره يقتضي ضدّ ذلك، قال الزجّاج: هذا غلط لأنّه لا يراد بهذا الاستنباط ما يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض إنّما استنباط خبر، وإذا كان كذلك فالأكثرون يعرفونه إلّا البالغ في البلادة، والإنصاف أنّ الاستنباط لو حمل على مجرّد تفرّق الأخبار والأراجيف فكلام الزجّاج صحيح، وإن كان محمولًا على استخراج الأحكام الشرعية كما مرّ، فالحقّ ما ذكره الفرّاء والمبرّد، و[٢] الثالث أنّ الاستثناء مصروف إلى ما يليه كما هو حقّ النسق؛ لأنّ الفضل والرحمة مفسّران بشيء خاصّ، وفيه وجهان:

أحدهما قول جماعة من المفسّرين أنّ المراد إنزال القرآن وبعثة محمّد صلّى الله عليه وآله، والتقدير: لولا بعثة محمّد وإنزال القرآن لاتّبعتم الشيطان ولكفرتم بالله إلّا القليل منكم، فإن ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمّد صلّى الله عليه وآله ما كان يكفر بالله وهم مثل قسّ بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل، كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمّد صلّى الله عليه وآله.

وثانيهما قول أبي مسلم أنّ المراد بالفضل والرحمة هاهنا نصرته تعالى ومعونته اللذان تمنّاهما المنافقون بقولهم ﴿فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[٣] والتقدير: لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لتركتم الدين إلّا القليل منكم وهم أهل البصائر

⇦ ﴿أَذَاعُوا بِهِ﴾ ومعناه أذاعوا به إلّا قليلًا، واختاره كثير من المفسّرين؛ لأنّ الإذاعة أكثر من الاستنباط [تفسير مجمع البيان ٣/ ١٤٣]، انتهى كلامه «١٢، منه».

١. في هامش «ع، م، هـ»: قال العلّامة الرازي: أقول: لا نسلّم أنّ الأقلّ من المستنبطين يعلمونه إنّما لا يعلمه الأكثر من المجموع لا الأكثر من المستنبطين «١٢، منه».

٢. «هـ»: ـ و.

٣. النّساء: ٧٣.

والعزائم، من[١] أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنّه ليس من شرط كونه حقًّا حصول الدولة في الدنيا، فلا تواتر الفتح والظفر يدلّ على كونه حقًّا، ولا انقطاع النصر والغلبة يدلّ على كونه باطلًا، بل الأمر في كونه حقًّا وباطلًا مبني على الدليل وهذا أحسن الوجوه[٢]، انتهى.

ولا يخفى أنّ قول المصنّف: **تفضّل الله بعقل راجح** إلى آخره، ناظر إلى الوجه الثاني من الوجه الثالث، وتمثيله بقوله: كزيد بن عمرو بن نفيل إلى آخره ناظر[٣] إلى الثاني منه، ولعلّه أراد الإشارة إلى الوجهين لكن فيه خفاء لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ...﴾ (٨٦)]

قال في القاموس: التحية هو السلام[٤]، وقال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: اللغة التحية: السلام، يقال: حيّي يحيّي تحية إذا سلّم، ثمّ قال: المعنى أنّه أمر الله تعالى المسلمين بردّ السلام على المسلّم بأحسن ممّا سلّم إن كان مؤمنًا، وإلّا فليقل: وعليكم، لا يزيد على ذلك، فقوله ﴿**بِأَحْسَنَ مِنْهَا**﴾ للمسلمين خاصّة، وقوله: ﴿**أَوْ رُدُّوهَا**﴾ لأهل الكتاب، عن ابن عبّاس فإذا قال المسلم: السلام عليكم، فقلت[٥]: و[٦] عليكم السلام ورحمة الله وبركاته، فقد حييته بأحسن منها، وهذا منتهى السلام.

وقيل: إنّ قوله ﴿**أَوْ رُدُّوهَا**﴾ للمسلمين [خاصّة] أيضًا، وهذا أقوى لما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا سلّم عليكم أهل الكتاب، فقولوا: وعليكم»[٧]، انتهى.

فقد ظهر من اللغة والتفسير المذكور ومن كلام المصنّف بل ومن الكشّاف[٨] أيضًا أنّ المراد بالتحية هاهنا هي التحية الغالبة المتعارفة بين المسلمين ـ بعد رفع ما كان

---

١. في المصدر: ومن.
٢. **تفسير النيشابوري** ٢ /٤٥٨.
٣. «ع، ل»: ـ ناظر.
٤. **ترتيب القاموس** ١ /٧٥٤.
٥. في المصدر: فقل.
٦. «م، هـ»: ـ و.
٧. **تفسير مجمع البيان** ٣ /١٤٧ ـ ١٤٨.
٨. **الكشّاف** ١ /٥٥٠.

متعارفًا في الجاهلية ـ وهي السلام المتعارف بينهم، فالحمل عليه أولى من الحمل على العطية، كما نقله المصنّف آخرًا، فيجب االإتيان بعوضها أو ردّها كما قال الشافعي في القديم؛ لأنّه خلاف المتبادر، والأصل عدم وجوب عوض العطية، ووجوب ردّها، بل ردّها[١] مذموم شرعًا جدًّا، فلا يمكن الإيجاب بمثل هذا الاحتمال، وكذا حملها على كلّ تحية بالسلام[٢]، ونحوه مثل صباحكم ومساءكم ونحوهما، لعدم التبادر وعدم[٣] الفهم وعدم ظهور الوجوب، والأصل عدمه.

وبالجملة الذي يتبادر من الآية السلام المتعارف بين المسلمين، ولهذا لا خلاف في وجوب ردّه فهو معنى الآية[٤]، وغيره غير ظاهر كونه مرادًا بها، فيترك بالأصل والاحتياط، ثمّ الظاهر أنّ كلّ صيغة صحيحة متعارفة في العرف بالقواعد المقرّرة توجب بوجوب[٥] الردّ مثل السلام فقط، كما هو متعارف بين الناس بحذف الخبر، فإنّه جائز، ولصدق التحية عليه أيضًا على ما فسّرت، ويحتمل العدم للأصل، وعدم كونه متعارفًا شرعًا وعرفًا عامًّا، وعدم العلم بكونه مرادًا في الآية؛ لأنّها غير صريح في العموم؛ لأنّها مهملة، وإن كان ظاهرها عرفًا عامًّا.

وأيضًا الظاهر أن يكون وجوب الردّ بالمثل أو بالأحسن كلّيًا لا خلاف فيه، ويدلّ عليه الأخبار والإجماع، والظاهر أيضًا أنّه فوري على ما يظهر من كلامهم ويدلّ عليه الفاء، فلو ترك يأثم، ويبقى في ذمّته، مثل سائر الحقوق.

ثمّ لا يخفى أنّ صريح كلام المصنّف وظاهر كلام غيره أن الوجوب كفائي، وظاهر الدليل خلافه بل الوجوب العيني، لأنّه المتبادر من الأمر الذي للوجوب لأنّه إذا خوطب به كلّ واحد يفهم وجوبه عليهم، مع عدم [دليل] مسقط عن البعض بفعل البعض، لكن الظاهر إجماع الأُمّة على ذلك، ولأنّه إنّما سلّم سلامًا واحدًا فليس له

---

١. «ه»: يردّها.
٢. في **زبدة البيان**: من السلام.
٣. في **زبدة البيان**: وبُعد.
٤. في **زبدة البيان**: بالآية.
٥. في **زبدة البيان**: وجوب.

إلّا عوض واحد، ولكن الظاهر أنّه إنّما يسقط بفعل من كان داخلًا في المسلّم عليهم، ويكون ذلك مكلّفًا بالجواب، فلا يسقط بردّ من لم يكن كذلك فلو خصّص البعض من جماعة يجب[1] الردّ على من خصّص، ولا يسقط عنه بردّ غيره، وأيضًا لو ردّ غير المكلّف ولو كان داخلًا فيهم لا يسقط عن الباقين؛ لأنّه قد وجب الردّ عليهم، ولم يأت أحد به؛ إذ لا يجب على غير البالغ فهو بمنزلة العدم.

ويمكن أن يقال: لو[2] سلّم عليهم وهو داخل ومقصود أيضًا بالسلام فكان المسلّم ما أوجب بل جاء بكلام يريد عوضه بواجب وغير واجب [فكأنّه ما أتى بالموجب] أو أنّه لمّا قصد السلام على غير المكلّف فإنّه سلّم على غير المكلّف وحده، فتأمّل.

وأيضًا لو سلّم غير البالغ المميّز الذي يقصد التحية فظاهر الآية وجوب ردّه كالبالغ، وقيل: لا يجب؛ لعدم كونه مكلّفًا وأفعاله شرعية، وفيه أنّ شرطية المكلّفية والشرعية غير ظاهر، ولو قيل: إنّ أفعال الصبي شرعي كما هو الظاهر فالأجزاء والوجوب قوي والاحتياط واضح، ثمّ أنّه معلوم أنّ وجوب الردّ إنّما يكون في السلام المشروع، ولكن الظاهر عموم المشروعية حتّى يحصل المانع، فيجب الردّ حال الخطبة والقراءة والحمام والخلاء، فإنّ الظاهر استحباب ذلك كلّه ومشروعيته إلّا أن يكون ثوابه أقلّ من بعض الأفراد الآخر، فقول المصنّف فلا تردّ[3] في الخطبة إلى آخره مردود.

نعم إن ثبت كراهة السلام في هذه المواضع بمعنى كونه مرجوحًا من عدمه ويكون الجواب مخصوصًا بالمستحبّ والراجح لم يجب الردّ، ولكن ظاهر الآية

---

١. في **زبدة البيان**: لم يجب الردّ إلّا على من خصّص.

٢. في **زبدة البيان**: فلو.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال الخطيب الشافعي في حاشيته ردًّا على المصنّف: بل يستحبّ الجواب في الخطبة واختار الإمام النووي وجوب الردّ على القارئ انتهى «١٢، منه رحمه الله».

العموم[١]، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَآءً ...﴾ (٨٩)]

قوله: [﴿وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾] أي جانبوهم رأسًا ولا تقبلوا منهم ولاية ولا نصرة.

قال المحشّي الفاضل: فإن قلت: قد علم النهي من اتّخاذهم وليًّا بل[٢] نصيرًا أيضًا على تقدير عدم المهاجرة من تقييد النهي بقوله: ﴿**حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ**﴾ فما فائدة تكرار النهي؟

قلت: لا تكرار، فإنّ السابق النهي عن الاتّخاذ وليًّا ونصيرًا قبل الأخذ، وهذا نهى عنه بعد الأخذ، هكذا حقّق الكلام، وإن قال المحقّق التفتازاني: إنّه كرّر النهي ليستفاد الأمر بالمجانبة رأسًا وبالكلّية[٣] انتهى.

وأقول: إنّ ما أجاب به وسمّاه تحقيقًا باطل؛ لأنّه يفيد أنّ هناك حالتان:

إحداهما للمخاطبين قبل زمان اتّخاذ الأولياء.

والأُخرى ما لهم بعده، والظاهر أنّ بين تلك الحالتين امتداد وطول زمان، فكيف يتصوّر أن ينزّل آية واحدة يكون بعضها متعلّقًا بما وقع في أوّل ذلك الزمان الممتدّ وبعضها بما وقع في آخره؟ وهل ذلك إلّا من قبيل الوحي في الظلام؟ ولو فتح باب مثل[٤] هذه التوجيهات السخيفة فلقائل أن يوجّه ذلك بأنّ السابق نهي عن الاتّخاذ في وسط البلد واللاحق نهى عن الاتّخاذ في خارجه، أو الأوّل حال كونهم في الحلّ والثاني حال كونهم في الحرم، أو إحداهما بالنسبة إلى الحضر والآخر بالنسبة إلى السفر إلى غير ذلك ممّا يصير مضحكة للصبيان، ثمّ أنّ ظاهر كلامه يشعر بأنّ

---

١. **زبدة البيان**، ١٠٢ ـ ١٠٤.

٢. في المصدر: ـ بل.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٤٠.

٤. «م»: تمثّل.

المحقّق التفتازاني قد تفرّد بما نقله عنه[١] في تعليل التكرار المذكور وليس كذلك؛ بل كلام المصنّف وصاحب الكشّاف أيضًا صريح في ذلك، كما لا يخفى على المتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿اِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ اِلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ...﴾ (٩٠)]

قوله: [﴿اَوْ جَآءُوكُمْ﴾ عطف على الصلة ... وقرئ بغير العاطف على أنّه صفة بعد صفة] أو بيان لـ«يصلون».

فيه نظر؛ لأنّ البيان يجب أن يكون معناه موافقًا للمبيّن والمجيّ إلى المسلمين غير الوصول إلى المعاهدين، اللّهمّ إلّا أن يجعل الوصول إلى المعاهدين بمنزلة الوصول إلى المسلمين المخاطبين، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا وَمَنْ ...﴾ (٩٢)]

قوله: والاستثناء منقطع [أي لكن إن قتله خطأ فجزاؤه ما يذكر] إلى آخره.

[بحث في الاستثناء في الآية متّصلًا أو منقطعًا]

ولا يخفى أنّه يحتمل الاتّصال أيضًا، أي يحرم قتل المؤمن[٢] إلّا خطأ.

قال في مجمع البيان: أجمع المحقّقون [من النحويين] على أنّ قوله ﴿**اِلَّا خَطَـًٔا**﴾ استثناء منقطع [من الأوّل] على معنى ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا البتّة إلّا أن يخطئ المؤمن، ثمّ احتمل أن يكون الاستثناء متّصلًا على أن يكون معناه ما كان مؤمن ليقتل مؤمنًا إلّا خطأً، ثمّ قال: ومن قال إنّه منقطع قال: [قد] تمّ الكلام عند قوله ﴿**اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا**﴾ ثمّ قال: سبحانه و[٣] تعالى فإن كان القتل خطأً فحكمه كذا،

---

١. «ل»: ـ عنه.

٢. «م، هـ» زيادة: مطلقًا.

٣. «هـ»: ـ و.

ولم يحمل على المتّصل و[١] حقيقة الاستثناء؛ لأنّه يؤدّي إلى الأمر بقتل الخطأ أو إباحته ولا يجوز شيء[٢] منهما، والخطأ هو أن تريد شيئًا فتصيب غيره[٣]، إلى آخره، وفيه تأمّل[٤].

قوله: ولعلّه فيما إذاكان المقتول معاهد إلى آخره.

اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ**﴾ إلى آخره إن المقتول الكافر إن كان من قوم إلى آخره، أو المراد أنّ المقتول المؤمن إن كان إلى آخره، فإن كان المراد الأوّل وجب حمل الدية في قوله: ﴿**وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**﴾ على دية الكفّار وهي ثمان مئة درهم، وإن كان الثاني يجب[٥] حمله على دية المسلم، وتفصيل مقدار الدية، وأنّه في كمّ يؤدّي إلى غير ذلك من الأحكام مذكور في كتب الفقه.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في دية المقتول]

ومجمل ذلك التفصيل على ما ذكره الشيخ الطبرسي في تفسيره: أنّ الدية الواجبة في قتل الخطأ مئة من الابل، إن كانت العاقلة من أهل الإبل بلا خلاف، وإن اختلفوا في أسنانها فقيل: هي أرباع: عشرون بنت مخاض، وعشرون ابن لبون ذكر، وثلاثون بنت لبون، وثلاثون حقّه، روي ذلك عن عثمان [وزيد بن ثابت] ورواه أصحابنا أيضًا، وقد روي أيضًا في أخبارنا: خمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون، وخمس وعشرون حقّه، وخمس وعشرون جذعه، وقيل: إنّها أخماس: عشرون حقّه، وعشرون جذعه، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون،

---

١. في المصدر: ـ على المتّصل و.
٢. في المصدر: واحد منهما.
٣. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٥٥ ـ ١٥٦.
٤. **زبدة البيان**، ٦٧٥.
٥. «م، ه»: وجب.

وعشرون بنت مخاض، وإليه ذهب الشافعي، وقال أبو حنيفة: هي أخماس أيضًا إلّا أنّه جعل مكان ابن لبون ابن مخاض، رووه [أيضًا] عن ابن مسعود، وقال الطبري: هذه الروايات متكافئة، فالأولى[١] التخيير.

وأمّا الدية من الذهب، فألف دينار، ومن الورق عشرة آلاف درهم وهو الأصحّ، وقيل: اثنى عشر ألفًا، ودية الخطأ تتأدّى في ثلاث سنين، وظاهر الآية يدلّ على أن دية الخطأ على القاتل، لكن علمنا بالسنّة[٢] والإجماع أن الدية في الخطأ على العاقلة، وهم الإخوة وبنوا الإخوة والأعمام وبنوا الأعمام وأعمام الأب وأبناءهم والموالي، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يدخل الوالد والولد فيها ويعقل القاتل، وفي الحديث أنّه قال ﷺ: «لا يؤخذ الرجل بجريرة ابنه ولا الابن بجريرة أبيه»، وليس إلزام الدية على العاقلة[٣] على سبيل مؤاخذة البريء بالسقيم لأن ذلك ليس بعقوبة، بل هو حكم شرعي تابع للمصلحة، أو مواساة ومعاونة[٤] انتهى.

[بحث في وجه إلزام الدية على العاقلة عقلًا]

وحاصل ما ذكره في وجه إلزام الدية على العاقلة عقلًا: أنّه يجوز أن يحصل في التكاليف ما لا يعلم علّة[٥] حسنه تفصيلًا وإن علمنا ذلك إجمالًا، من حسن[٦] فعل الحكيم وامتناع القبيح عليه لما سبق من أنّ القائلين بالحسن والقبح العقلي لم يدعوا إنّا ندرك جهات حسن جميع الأفعال وقبحها بالتفصيل؛ بل قالوا: إنّ جهة الحسن والقبح في بعض الأفعال ضروري، وفي بعضها نظري، وفي بعضها لا يعلم بشيء من الوجهين تفصيلًا لكنّا نعلم ذلك إجمالًا، بقيام الدليل الدالّ على أنّ الحكيم لم يفعل ذلك، أو لم ينه عنه إلّا لاشتماله على جهة حسن أو جهة قبح، على أنّه يجوز أن

---

١. في المصدر: والأولى.
٢. في المصدر: بسنّة الرسول.
٣. في المصدر: للعاقلة.
٤. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٥٧ ـ ١٥٨.
٥. «م»: عليه.
٦. «هـ»: ـ حسن.

يكون حصول الثواب في مقابلة ذلك علّة للمشروعية كباقي التكاليف.

وربّما يوجّه[١] بأن تغريم غير الجاني وإن كان خارجًا عن الأقيسة لكن لمّا كان القبائل يقومون بنصرة من جنى منهم ويمنعون أولياء المقتول من أن يدركوا بثأرهم ويأخذوا من الجاني حقّهم فجعل الشرع بدل تلك النصرة بذل المال، حيث لا يكون الجاني متعمّدًا، وبهذا التقرير اندفع ما نظمه بعض الأشاعرة معترضًا على المعتزلة بقوله ـ شعر ـ:

گر حكم بحسن و قبح اشيا عقلى است
چون حكم خلاف عقل در شرع جلى است
از عاقله بيگنهى اخذ ديت
مستلزم نفى مذهب معتزلى است

وقد نظمت في جوابه ـ شعر ـ:

گفتند كه حسن و قبح اشيا عقليست
اين گفته نشد كه وجه در جمله جليست
گر[٢] وجه گنه خفى بود عاقله را
كى اخذ ديه مخالف معتزليست

وأيضًا:

چند آن كه ظهور حسن و قبح عقلى است
بى‌عقلى اشعرى بر عقل جلى است
بى‌عقل چو او عاقله را فهم نكرد
پنداشت مگر گناه از معتزلى است

وأيضًا:

---

١. «هـ»: توجّه.

٢. «ل»: كز.

شك نيست كه حسن و قبح اشيا عقلى است
وين حكم بنزد صاحب عقل جليست
گر اشعرى از عقل عقالى مى‌داشت
مى‌گفت كه حق بجانب معتزليست

وقد نظمت في بيان سرّ إنكارهم لحكم العقل في التحسين والتقبيح وعزله عن هذه الحكومة. ـ شعر ـ:

تا كار رفيق غار معقول كنند   عقل همه را زحكم معزول كنند
معصومى انبياى صاحب ناموس   گرد سرنام و ننگ آن غول كنند

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ ...﴾ (٩٣)]

[بحث في معنى «العمد»]

أفاد الأُستاد المحقّق النحرير ـ روّح الله روحه ـ في بعض[١] تعليقاته: أنّ العبارات مختلفة في تحقيق العمد وقسيميه؛ لأنّه قد يقسّم الفعل لا باعتبار الآلة ويقال: إنّ الفاعل إمّا أن يقصد الفعل أو لا، الثاني الخطأ[٢] والأوّل إمّا أن يقصد القتل أو لا، الأوّل العمد والثاني الشبيه به.

وفيه تأمّل؛ لأنّه لو قصد قتل زيد ورمى السهم إليه ثمّ وقع على عمرو وقتل لزم أن يكون عمدًا؛ لأنّه يصدق[٣] عليه أنّه قصد القتل فلابدّ من تقيّده[٤] بقصد قتل المجني عليه، ولا يخفى أنّ[٥] مثل هذا الاعتراض يردّ على تعريف الشبيه، وقد يقال: إمّا أن لا يقصد أصل الفعل أو يقصده، والأوّل[٦] الخطأ كمن زلق فقتل غيره،

---

١. «م»: ـ بعض.
٢. «ل»: في الخطأ.
٣. «هـ»: يقصد.
٤. «ل»: تقييده.
٥. «هـ»: أنّه.
٦. «هـ»: والأُولى.

والثاني إمّا أن لا يقصد المجنيّ عليه أو يقصده، فإن لم يقصده فهو أيضًا خطأ، كمن رمى صيدًا فأصاب إنسانًا أو رمى إنسانًا[١] فأصاب غيره، وإن قصد المجني عليه والفعل[٢]، فإمّا أن يكون بما يقتله غالبًا أو لا، فالأوّل هو العمد والثاني هو الشبيه.

وفيه تأمّل أيضًا؛ لأنّه لو قصد ضربه بما يقتله غالبًا ولم يقصد القتل يلزم أن يكون عمدًا، إلّا أن يقال: إن ضربه بما يقتله غالبًا مستلزم لقصد القتل، ولا يخفى أنّ الفرق بين العبارتين هو أنّ في الأُولى[٣] اعتبر قصد الفعل دون الآلة، وفي الثانية بالعكس، وقد يقال: إنّ الضرب إمّا أن يكون بما يقتل غالبًا أو لا، والأوّل عمد سواء كان جارحًا أو مثقلًا كالسيف والعصا، والثاني إمّا أن يقتل كثيرًا أو نادرًا، والثاني لا قصاص فيه، والأوّل إمّا أن يكون جارحًا أو مثقلًا[٤]، فإن كان جارحًا كالسكين الصغير فهو عمد، وإن كان مثقلًا كالسوط والعصا فهو شبيه، وفيه تأمّل؛ لأنّه لم يظهر منه تعريف للأقسام الثلاثة، انتهى ما أُفيد فأحسن التأمّل فيه.

ولا يخفى أنّ أبا حنيفة وأصحابه قالوا: إنّ قتل العمد هو ما يكون بحديد كالسيف والسكين لا بغيره وهو أحد قولي الشافعي، وقال في الآخر موافقًا للإمامية: إنّ كلّ من قصد قتل غيره بما يقتل مثله غالبًا سواء كان بحديد حادّ أو مثقّل أو خنق أو سمّ أو إحراق أو تغريق أو ضرب بعصًا أو حجرًا وبغير ذلك، فإنّه عامد، وكذا لو قصد القتل بما لا يقتل غالبًا واتّفق الموت، فإنّه عمد أيضًا على الأصحّ، أمّا ما لا قصد فيه بالنسبة إلى المقتول أصلًا وإن كان له قصد بالنسبة إلى غيره فيتّفق الموت[٥] فذلك هو الخطأ، وما كان فيه قصد بالنسبة إلى المقتول لا للقتل بل للتأديب أو غيره فيتّفق الموت فذلك شبيه عمد، ولازم الأوّل القصاص كما تقدّم،

---

١. «هـ»: ـ أو رمى إنسانًا.

٢. «هـ»: ـ والفعل.

٣. «م، هـ»: الأوّل.

٤. من «كالسيف والعصا» إلى هنا سقط من «م».

٥. من «فإنّه عمد أيضًا على الأصحّ» إلى هنا سقط من «هـ».

والثاني الدية على العاقلة، والثالث الدية في مال الجاني خاصّة، وكذا دية العمد لو عفى عليها فإنّها أيضًا على الجاني، ولو هرب العامد حتّى يموت ولم يقدر عليه، فإنّ الدية يلزم في تركته على الأصحّ لقوله ﷺ: «لا يطلّ دم امرئ مسلم»[١]، تأمّل.

قوله: والجمهور على أنّه مخصوص بمن لم يتب إلى آخره.

إنّما ارتكب هذا التخصيص دفعًا لاحتجاج الوعيدية من الخوارج بهذه الآية، وقد يدفع أيضًا بأنّ قوله تعالى: ﴿**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ**﴾ نزلت بعد هذه الآية، وبأنّ المراد ﴿**جَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا**﴾ إن جازاه، وردّه الجبّائي بأنّ ما لا يفعل لا يسمّى جزاء.

وأُجيب بأنّ الجزاء هو المستحقّ سواء فعل أو لم يفعل، ولهذا يقال: جزاء المحسن الإحسان وجزاء المسيء الإساءة، وإن لم يتعيّن المحسن والمسيء حتّى يقال: إنّه فعل ذلك به أو لم يفعل، وربّما يدفع احتجاجهم بأنّ المراد بالقاتل هو الكافر كما دلّ عليه شأن نزوله أو المستحلّ لقتله، أو من قتله لإيمانه، وإنّ التائب خارج عن عموم الآية بلا خلاف، وما روي عن بعض العلماء من أنّ قاتل المؤمن لا يوفّق للتوبة، لا ينافي ذلك؛ لأنّه إن[٢] صحّ فإنّما يدلّ على أنّه لا يختار التوبة مع أنّها لو حصلت لأزالت العقاب، وإذا وجب التخصيص بالتوبة اتّفاقًا، فأجاز[٣] تخصيصه بمن يفضّل عليه بالعفو، وروى الواحدي بإسناده مرفوعًا إلى الأصمعي أنّ خلف الوعد نقص، وخلف الوعيد كرم وفضل عند العرب، وروي في الأوعية بالرواية الصحيحة عن الصادق عليه السلام «يا من إذا وعد وفا، وإذا أوعد عفى»، وقد أحسن يحيى بن معاذ الرازي، حيث قال: الوعد حقّ العباد على الله والوعيد حقّه على العباد، فإنّ الله تعالى ضمن لهم إذا فعلوا كذا يعطيهم كذا، ومن أولى بالوفاء من الله، وقال: لا

١. **من لا يحضره الفقيه** ٤/ ١٠١؛ **الاستبصار** ٣/ ٢٦؛ **تهذيب الأحكام** ١٠/ ٢٢٢.

٢. «م»: لو.

٣. «ل»: جاز.

تفعلوا كذا فأُعذبكم، ففعلوا فإن شاء عفى وإن شاء أخذ؛ لأنّه حقّه[١]، هذا ملخّص ما في تفسير الطبرسي.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللهِ ...﴾ (٩٤)]

قوله: وفيه دلالة[٢] على صحّة إيمان المكره إلى آخره.

[بحث في صحّة إيمان المكره]

قال بعض الأعلام من أصحابنا[٣]: فيه نظر؛ لأنّه لم يظهر كونه مجتهدًا، ومعلوم إنّ كلّ من فعل شيئًا خصوصًا مثل هذه الأُمور ليس بمجتهد، ولأنّه[٤] لم يعلم صحّة الإيمان عند الله إلّا أن يريد بها كونه مانعًا وحاقنًا لدمه، وأيضًا لم يعلم كونه مكرهًا إلّا أنّ سوق الكلام يدلّ على أنّه لو لم يؤمن لقتل وهو ظاهر فإنّ الكفّار يقاتلون ويخوّفون بالقتل والضرب والنهب ليسلموا، وأنّهم لو أسلموا لقبل[٥] ظاهرًا؛ بل في نفس الأمر أيضًا، إذا صار اعتقادًا وعلمًا ويقينًا، وهو ظاهر.

وتفصيل الكلام في بيان الأحكام المستنبطة من هذه الآية وتحقيقها على وجه يبلغ إلى النهاية أن يقال: إنّ فيها دلالة على قبول الإيمان ممّن قال بلفظ[٦] من تعرّض له بأنّه مكره أو قاصد لذلك، وهل هو[٧] حقيقة أم لا؟ وعدم التجسس بالكتاب والسنّة والإجماع وعلى عدم الجرأة في الأُمور والنهي عن العجلة والسرعة في الحكم والعلم والعمل، حذرًا من سوء عاقبتهما[٨] بل لا بدّ من التثبت والتوقّف حتّى يظهر حقيقة الأمر، وعدم العمل بالظنّ في الحال، كما في خبر الفاسق الذي دلّ

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٦١ ـ ١٦٢.
٢. في المصدر: دليل.
٣. هو المحقّق الأردبيلي ﷺ.
٤. في المصدر: ـ لأنّه.
٥. «هـ»: تقبل.
٦. في المصدر: بلفظه.
٧. «هـ»: هذا.
٨. «ل» و المصدر: ـ حذرًا من سوء عاقبتهما.

عليه الكتاب والسنّة والإجماع.

وأيضًا يدلّ[١] على عدم اعتبار الدليل في الايمان وعلى عدم اعتبار العمل [فيه] وعلى أنّه يكفي لصدقه مجرّد الشهادتين؛ بل القول بأنّه ليس بمؤمن منهيّ، ولعلّها تدلّ على عدم المؤاخذة في الدنيا بمثل هذا القتل، ولكن القواعد الفقهية يقتضي الدية والكفّارة، على ما بيّن في موضعه من أنّ الخطأ يقتضي ذلك ولا شكّ أنّ ذلك خطأ، فكأنّه عفى عنه في أوّل الإسلام، لعدم جرءة الكفّار وعدم امتناع المسلمين عن القتل والقتال، أو أنّ الدية سقطت لعدم وارث مسلم، أو كان عاجزًا عن الكفّارة، أو أدّاها، أو ما[٢] كانت واجبة بعد[٣].

وبالجملة مخاطبة الله تعالى الأُسامة بن زيد بقوله: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا﴾ يدلّ على أنّه لم يخرج بتلك الفعلة عن الايمان مع أنّه لم يقتله إلّا طمعًا في ماله لا لله، ولا إنكارًا لإيمانه كما يدلّ عليه تتمّة الآية، فالظاهر أن يكون الوجه في عدم مؤاخذته ما ذكرناه، وإلّا فما[٤] تضمّنته الآية من التهديد يشعر بكونه مؤاخذ بذلك، ولهذا روى عن ابن عبّاس أنّه لمّا نزلت حلف أُسامة أن لا يقتل رجلًا يقول: لا إله إلّا الله، وبهذا اعتذر إلى أمير المؤمنين عليه السلام لمّا تخلّف عنه في حروبه مع البغاة الناكثين والقاسطين والمارقين، ولا يخفى أنّه عذر غير مقبول؛ لأنّه قام الدليل على وجوب طاعته في محاربة من حاربه من البغاة، خصوصًا وقد سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»[٥]، لكن كرم علي عليه السلام ستر خطيئته وتلقّى عذره بالقبول ــ شعر ــ:

والعذر عند كرام الناس مقبول

---

١. في المصدر: تدلّ.
٢. «هـ»: ــ ما.
٣. **زبدة البيان**، ٣١٢ ــ ٣١٣.
٤. «م»: في.
٥. **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٦٢.

[قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى ٱلْقَاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِى ...﴾ (٩٥)]

قوله: [﴿غَيْرُ أُولِى ٱلضَّرَرِ﴾] بالرفع صفة للقاعدين.

في صحّة جعل كلمته غير صفة للقاعدين تأمّل من حيث أنّه نكرة لا يكتسب التعريف بوجه والقاعدين معرفة إلّا أن يجعل اللام فيه للتعريف وفيه ما فيه.

قوله: [وقرأ نافع وابن عامر والكسائي] بالنصب على الحال.

لا يخفى أنّ في الحالية نوع إباء من جعلها على تقدير الرفع صفة لما تقرّر من أنّ الحال نكرة وصاحبها معرفة.

قوله: أو الاستثناء.

الظاهر أنّ الاستثناء يقتضي التساوي بين أولي الضرر وبين المجاهدين مع أنّهما لا يتساويان، كذا أُفيد فافهم.

قوله: وقرئ بالجرّ على أنّه صفة للمؤمنين.

فيه الكلام الذي سبق على تقدير الرفع، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا ...﴾ (٩٦)]

قوله: [﴿وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ على المصدر بإضمار فعليهما] كرّر تفضيل المجاهدين إلى آخره.

[وجه تفضيل المجاهدين على القاعدين]

تنقيح الكلام أنّ الآية الشريفة متضمّنة لتفضيل المجاهدين على القاعدين تارة من جهة واحدة وتارة أُخرى من جهات متعدّدة، كما يشعر إلى الأوّل قوله: ﴿**دَرَجَةً**﴾ إلى الثاني قوله: ﴿**عَظِيمًا**﴾، وهذا بحسب الظاهر مشتمل على حكمين متنافين، وقد وجّهوا ذلك بطرق مختلفة أشار المصنّف إليها الأوّل أنّ المراد من القاعدين في

الأوّل هم القاعدون لعذر[١]، وفي الثاني هم القاعدون بغير عذر، ويمكن أن يكون المراد من «المجاهدين» في الأوّل من قاتل واحد باثنين، وفي الثاني من قاتل واحد بعشرة.

الطريق الثاني أنّ «المجاهدين» في الأوّل هم المجاهدون بالجهاد الأصغر، وفي الثاني هم المجاهدون بالجهاد الأكبر.

الثالث أن لا يتصرّف في الدرجة، فالمراد بها في الأوّل مطلق الارتفاع عند الله، وفي الثاني المنازل المرتّبة الحاصلة في الجنّة.

الرابع أن يتصرّف في الدرجة أيضًا[٢] ولكن بتخصيص الأوّل بالأُمور الدنيوية، والثاني[٣] بالأُمور الأُخروية، ومن هاهنا ظهر أنّهم يسلّمون المنافاة بحسب الظاهر، ويوفّقون إمّا بالتصرّف في المجاهدين، وإمّا بالتصرّف في القاعدين، وإمّا بالتصرّف في الدرجة كما ذكرنا.

وأنت خبير بأنّ التنوين في قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ يحتمل أن يكون للتعظيم، فيؤول الحكمان إلى أمر واحد على أنّ إثبات الدرجة الواحدة لا ينافي إثبات الدرجات المتعدّدة، إلّا بالتمسّك بالمفهوم المخالف، مع أنّه غير معتبر، فالأولى أنّ التوجيهات المذكورة لدفع لزوم التكرار ـ كما صرّح به المصنّف ـ لا لدفع المنافاة ـ كما توهّمه المحشّي الخطيب في هذا المقام ـ، ويمكن أن يقال: إنّ التفضيل الثاني بطريق الترقّي من الأضعف إلى الأقوى، فلا منافاة ولا تكرار.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيٰهُمُ الْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنْفُسِهِمْ ...﴾ (٩٧)]

قوله: [﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى الْأَرْضِ﴾] اعتذروا عمّا وبّخوا به إلى آخره.

١. «ل»: في العذر.

٢. «م»: ـ أيضًا.

٣. «م»: في الثاني.

جواب سؤال مقدّر كأنّه قيل: كيف يصحّ قوله: ﴿**كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ**﴾ جوابًا عن قوله: ﴿**فِيمَ كُنْتُمْ**﴾، وكان[١] حقّ الجواب أن يقولوا: كنّا في كذا وكذا، فأجاب المصنّف بما حاصله: إنّ معنى ﴿**فِيمَ كُنْتُمْ**﴾ توبيخ بأنّهم لم يكونوا في شيء من أمر الدين، حيث تركوا الهجرة الواجبة مع القدرة، وتركوا إظهار الإسلام؛ لعدم مبالاتهم بالشريعة، فقالوا مجيبين معتذرين: بأنّا كنّا مستضعفين في الأرض، أي غير قادرين على الهجرة؛ لعدم المؤنة على السفر، أو غير قادرين على إظهار الإسلام لضعف الحال.

قوله: وفي الآية دلالة على وجوب الهجرة [من موضع لا يتمكّن الرجل فيه من إقامة دينه] إلى آخره.

[بحث في شرائط وجوب الهجرة]

لدلالتها على أنّ ترك المهاجرة مع القدرة كبيرة وأيّ كبيرة حتّى فرض المهاجرة فاستثنى العاجزين، ويمكن أن يكون منسوخة بمثل قوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»[٢]، إن كان متواترًا، والأولى جعله مخصّصًا لها ومقيّدًا، ولو قيّدت بفرض الهجرة لا يحتاج إلى شيء، ولكن تكون مجملة غير مبيّنة إلّا بمنفصل[٣].

قال في الكشّاف: هم أي ﴿**الَّذِينَ تَوَفَّيٰهُمُ الْمَلَٰٓئِكَةُ**﴾ ناس من أهل مكّة ما أسلموا ولم يهاجروا حين كانت الهجرة فريضة[٤].

وأيضًا قوله تعالى: ﴿**ظَالِمِيٓ أَنْفُسِهِمْ**﴾ يعني يموتون حين كونهم ظالمين أنفسهم يدلّ على أنّ الوعيد متعلّق بمن يموت وهو ظالم بترك الهجرة الواجبة، بحيث صار

---

١. «م»: كأنّه.

٢. **النوادر** لأحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، ٢٦، ح ١٧؛ **الكافي** ٥ /٤٤٣؛ **الأمالي** للصدوق، ٤٦١، ح ٤١٦ /٤؛ **الخصال** للصدوق، ١٩٣، ح ٢٦٨؛ **مسند أحمد** ١ /٢٢٦ و ٢٦٦؛ **سنن الدارمي** ٢ /٢٣٩؛ **صحيح البخاري** ٣ /٢٠٠ و ٢١٠؛ **صحيح مسلم** ٦ /٢٨.

٣. **زبدة البيان**، ٣١٤.

٤. **الكشّاف** ١ /٥٥٦.

سببًا لموافقة الكفّار ومساعدتهم، وترك إظهار الإسلام؛ بل إظهار الكفر كما يفهم من سوقها، ومن قول المصنّف وصاحب الكشّاف[١] ويمكن أنّ مع اعتقاد جوازها وحلّيتها، حيث صار ﴿**مَأْوَيٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا**﴾ وذلك ليس إلّا فيما يكون كفرًا[٢].

وبالجملة غاية ما يفهم منها وجوب المهاجرة في مادّة خاصّة بسبب خاصّ، فلم يعلم[٣] منه أنّ كلّ هجرة واجبة، وكلّ تارك لها ظالم ـ كما يدلّ عليه صريح كلام المصنّف وظاهر عبارة صاحب الكشّاف ـ، إلّا أن يقاس باستخراج العلّة وإثباتها في الفرع وأنّى[٤] لهم ذلك، بعد تسليم حجّية القياس مع أنّهم نقلوا قوله عليه السلام: لا هجرة بعد الفتح إذ[٥] على هذا ما بقي ذلك الحكم، ويؤيّد تخصيص الوجوب جواز التقية بل وجوبها فليعمل[٦] بها، ويقيم في بلادها من غير إظهار شعائر الإسلام، ويظهر خلافها على وجهها.

نعم لو آل الأمر إلى عدم إظهار الإسلام، ولزوم إظهار الكفر والموافقة معهم في ذمّ الشرع ومساعدتهم يجب الفرار منهم، وإن لم يفهم من الآية؛ للعقل والنقل ويمكن فهمه منها أيضًا بالقياس.

والحاصل أنّه إذا علم أن الكون [في بلد] حرام لعدم إمكان فعل وقبول ما يجب عليه مطلقًا، وليس بمعذور فيه، وليس ممّا فيه التقية، وليس له بدل بحيث لا يعاقب بالكون، فيجب الفرار والهجرة إلى محلّ يتمكّن من ذلك، ولكن إثبات ذلك مشكل؛ لأنّ كلّ واجب مشروط بالإمكان وعدم المانع والضرر، فمع عدم الإمكان ووجودهما لا يجب ذلك الأمر، بل يكون حرامًا، فلا يعلم عدم جواز الكون حينئذ،

---

١. في هامش «ع»: حيث قال: حقّت عليه المهاجرة ولم يصرّح بالوجوب «١٢».
٢. **زبدة البيان**، ٣١٤.
٣. في **زبدة البيان**: ولم يعلم.
٤. في **زبدة البيان**: له.
٥. في **زبدة البيان**: فما.
٦. «ه» وفي **زبدة البيان**: فيعمل.

ولهذا يجوز السفر إلى محلّ التيمّم وإلى محلّ يأخذون الأموال بغير اختيار، إلّا أنّه معلوم في بعض الأمور مثل الكون في محلّ لا يتمكّن فيه من فعل الصلاة مع إمكانها في غير ذلك المحلّ مع القدرة إليه.

نعم[1] لا شكّ أنّ الفرار إن لم يكن له مانع وسبب راجح من البلد الذي لم يتمكّن من إظهار جميع أحكام الإيمان والإسلام فيه إلى بلد يمكنه ذلك فيه أولى، كما يشعر به عبارة الكشّاف[2].

وبما قرّرناه انتقض ما ذكره مؤلّف كتاب نواقض الروافض، حيث قال: لو كان الأمر على ما يقوله الرافضة من ضعف علي عليه السلام وقوّة أبي بكر مع أنّهم يقولون: علي غالب كلّ غالب وأبو بكر مغلوب كلّ مغلوب لكان الهجرة واجبة على عليّ عليه السلام، بمقتضى الآية المذكورة كما فعله المهاجرون إلى المدينة والحبشة، مع كمال عجزهم وضعفهم.

ووجه الانتقاض ظاهر جدًّا، وأمّا كونه عليه السلام غالب كلّ غالب فهو حقّ وصدق؛ لكن بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من الناس دون الجموع الكثيرة منهم، ومن البيّن أنّ أبا بكر لم يغلب على عليّ عليه السلام في غصب الخلافة منه بنفسه، بل بمعاضدة جموع قريش واتّفاقهم على إذلاله انتقامًا لمن قتل من آبائهم وإخوانهم وأولادهم وأقاربهم بسيف علي عليه السلام في غزوات[3] النبي عليه الصلاة والسلام[4]، كما يدلّ عليه شكايته عنهم في بعض خطبه بقوله: «اللّهمّ إنّي استعديك[5] على قريش فإنّهم قد قطعوا رحمي، وكفأوا إنائي[6]، وأجمعوا على منازعتي حقًّا كنت أولى به من غيري، وقالوا: ألا إنّ في الحقّ أن تأخذه وفي الحقّ أن تمنعه، فاصبر مغمومًا أو مت

---

١. في زبدة البيان: ـ نعم.
٢. زبدة البيان، ٣١٣.
٣. «م»: غزاوات.
٤. «م»: صلّى الله عليه وآله.
٥. «م»: استعذيك.
٦. في المصدر: وأكفأوا إنائي.

متأسفًا، فنظرت فإذا ليس لي رافد[١] ولا ذابٌ ولا مساعد إلّا أهل بيتي، فضننت بهم عن المنيّة فأغضيت على القذى، وجرعت ريقي على الشجى، وصبرت من كظم الغيظ على أمرّ من العلقم، وألم للقلب من حزّ الشفار»[٢]، انتهى كلامه عليه السلام، وهو صريح فيما ذكرناه.

ولو سلّم كونه غالب كلّ غالب[٣] مطلقًا فذلك لا يستلزم تحقّق آثار الغلبة في جميع المواد وفي كلّ حين وزمان، بل ذلك تابع للحكم والمصالح، على ما مرّ مرارًا، ولهذا لم يحارب النبي صلى الله عليه وآله في أوائل بعثته مع الكفّار، وهرب من مكّة إلى الغار، مع كونه أشجع من عليّ عليه السلام باتّفاق أهل الإسلام، ثمّ أنّه صلى الله عليه وآله بعد اجتماع الناس إليه وحضور عليّ وغيره من أكابر المهاجرين والأنصار لديه لما توجّه من المدينة إلى مكّة، وصدّه الكفّار في الحديبية صالح معهم ورجع لمصلحة دينية رآها، وحكمة إلهية راعاها، بل الله عزّ وجلّ مع غلبة أمره على جميع من في السماوات والأرض أمهل فرعون الطاغي وأمثاله من الفراعنة المدّعين للألوهية أعوانًا طويلة، واستدرجهم أزمانًا كثيرة، وأيضًا المدينة والحبشة وغيرها من بلاد الإسلام كانت في أيدي من تغلّب وكفر، فأين كان المفرّ، وما استدلّ به من الآية إنّما يتمّ بعد تعيين قطر آخر، يتصوّر أن يصار إليه، ويهاجر، وهاهنا أبحاث أُخر مذكورة في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب في نقض كتاب النواقض، فليطالع ثمّة.

[قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ...﴾ (٩٨)]

قوله: [﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ استثناء منقطع] لعدم دخولهم في الموصول إلى آخره.

---

١. في هامش «ع»: أي معين «١٢».
٢. **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٧.
٣. «هـ»: ـ كلّ غالب.

أي لعدم دخول المستضعفين بالمعنى المتقدّم في قوله: ﴿**الَّذِينَ تَوَفَّيٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ اَنْفُسِهِمْ**﴾[١] ولا في الضمير المذكور فيه ولا في أُولئك لعدم كونهم مكلّفين بالمهاجرة لكونهم معذورين بعدم قدرتهم كما بيّن بقوله عزّ وجلّ: ﴿**لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً**﴾[٢] فافهم.

[قوله تعالى: ﴿وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ...﴾ (١٠١)]

قوله: [﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلوٰةِ﴾] بتنصيف ركعاتها.

إلّا المغرب كما سنبيّنه.

قوله: [﴿اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوآ اِنَّ ٱلْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾] شريطة باعتبار الغالب [في ذلك الوقت] إلى آخره.

[تحقيق في شرطية الخوف لقصر الصلاة]

تحقيق الكلام في ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿**اِنْ خِفْتُمْ**﴾ إلى آخره، يدلّ على اشتراط الخوف في القصر فلا قصر مع الأمن، ولكنّه بالمفهوم الشرطي وهو وإن كان حجّة إلّا أنّه مشروط بعدم ظهور فائدة للتقييد سوى المفهوم كما بيّن في موضعه من كتب الأُصول، وقد يكون وقوع الخوف وقت النزول أو كونه الأغلب والأعمّ كما ذكره المصنّف، وأمثاله في القرآن كثيرة مثل: ﴿**فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللهِ فَـلَا جُـنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِ**﴾[٣] و﴿**لَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى ٱلْـبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَـحَصُّنًا**﴾[٤]، وأيضًا هو معتبر ما لم يعارضه أقوى من ذلك، وهنا معارض بأقوى[٥] وأصرح منه من الإجماع ومنطوق الأخبار، كما ذكره المصنّف أيضًا بقوله: **وقد تظافرت السنن**

---

١. النّساء: ٩٧.
٢. النّساء: ٩٨.
٣. البقرة: ٢٢٩.
٤. النّور: ٣٣.
٥. «م، ل»: أقوى.

على جوازه أيضًا في حال الأمن، انتهى، فترك المفهوم بالمنطوق وإن كان المفهوم حجّة أيضًا لأنّه أقوى[١].

ويدلّ عليه من طريق أهل البيت عليهم السلام الخبر الصحيح عن زرارة ومحمّد بن مسلم أنّهما قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي؟ وكم هي؟ قال: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ**﴾ فصار التقصير في السفر واجبًا كوجوب التمام في الحضر، قالا: قلنا: إنّما قال الله تعالى: فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟ فقال عليه السلام: أو ليس قد قال الله تعالى في الصفا والمروة: ﴿**فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾[٢] ألا ترون أنّ الطواف بهما واجب مفروض؛ لأنّ الله عزّ وجلّ ذكره في كتابه وصنعه نبيّه صلى الله عليه وآله، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى في كتابه، قالا: قلنا له: فمن صلّى في السفر أربعًا أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قد قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له وصلّى أربعًا أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه، والصلوات كلّها في السفر الفريضة ركعتان كلّ صلاة إلّا المغرب، فإنّها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله صلى الله عليه وآله [في السفر والحضر ثلاث ركعات، وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله] إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها[٣] بريدان أربعة وعشرون ميلًا فقصر وأفطر، فصارت سنّة، وقد سمّى رسول الله صلى الله عليه وآله قومًا صاموا حين أفطر: العصاة، قال[٤]: فهم العصاة إلى يوم القيامة، وإنّا لنعرف أبناءهم وأبناء أبناءهم إلى يومنا هذا[٥]، انتهى الخبر.

---

١. **زبدة البيان**، ١١٩.

٢. البقرة: ١٥٨.

٣. «هـ»: ـ إليها.

٤. في هامش «ع»: أي أبي جعفر «١٢».

٥. **من لا يحضره الفقيه** ١/ ٤٣٤ و٤٣٥؛ **تفسير العيّاشي** ١/ ٢٧١؛ **تفسير مجمع البيان** ٣/ ١٧٣.

[بحث فيما يوجب من السفر لقصر الصلاة]

ولا يخفى ما فيه من الفوائد والأسرار، ثمّ أنّ ظاهر الآية يدلّ على القصر بمجرّد صدق السفر ولكن ثبت بالإجماع أنّ ذلك غير كاف، فعند الشافعي مسيرة يومين ستّة وعشرون[١] فرسخًا، وعن أبي حنيفة مسيرة ثلاثة أيّام بلياليهنّ مسيرة الإبل ومشي الأقدام على القصد، ولا اعتبار بإبطاء الضارب المسافر وإسراعه، كما قال في الكشّاف[٢]، وكأنّه أربعة وعشرون فرسخًا، فلا يناسب إدخال الليل؛ إذ يمكن قطع ثمانية فراسخ في يوم واحد معتدل يوم صوم، ولهذا ما اعتبره المصنّف عند نقل مذهبه بل قال: أربعة برود للشافعي، وستّة لأبي حنيفة، والبرود جمع بريد وهو أربعة فراسخ، وعند أصحابنا الإمامية بريدان وهو ثمانية فراسخ، يوجب القصر، ودلّت عليه الروايات الكثيرة الصحيحة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وهو أولى؛ لأنّ ظاهر الآية أنّه يكفي مطلق السفر وما يصدق عليه، ولا شكّ أنّه ممّا يصدق عليه، فقد خرج أقلّ من ذلك بالإجماع، وبقي ما فوقه تحت الآية[٣].

وأيضًا ظاهر الآية أنّ مجرّد الخروج إلى السفر وصدق الضرب سبب للقصر، ولكن حدّده [أكثر][٤] الأصحاب بالوصول إلى مواضع لا يسمع الأذان ولا يرى الجدران، أو أحدهما، ولهم على ذلك شواهد من الأخبار.

ثمّ أنّ ظاهر الآية أيضًا أنّ القصر رخصة لا عزيمة، ولكنّ مذهب أصحابنا وأبي حنيفة أنّه عزيمة أي واجب متعيّن لا يجزي غيره، ولا جائز مخيّر فيه كما روي عن الشافعي من أنّه مخيّر فيه وإن كان القصر أفضل، ويدلّ على ما ذهب إليه الأصحاب وأبي حنيفة ما روي من طرق الجمهور والروايات الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام وإجماع الطائفة، ونفي الجناح لا ينافي ذلك ـ كما توهّمه المصنّف ـ لما عرفت من

---

١. في **زبدة البيان**: ستّة عشر.

٢. انظر: **الكشّاف** ١ / ٥٥٩.

٣. **زبدة البيان**، ١١٩ ـ ١٢١.

٤. ما بين المعقوفتين من **زبدة البيان**.

اجتماعهما[١] في مثل وجوب السعي بل يعمّ الوجوب، وإن كان في الجواز أكثر استعمالاً؛ إذ لا شكّ أنّه لا حرج في فعل الواجب.

فإذا دلّت الأخبار من الخاصّة والعامّة عليه، مثل ما رواه المصنّف عن عمر وعائشة فالآية تحمل عليه، ولا شكّ أنّ القصر أحوط وأولى ومجمع عليه، فلابدّ من المصير إليه.

قال في الكشّاف: كأنّهم ألفوا الإتمام، وكانوا[٢] مظنّة لأن يخطر ببالهم [أنّ عليهم] نقصانًا في القصر، فرفع[٣] عنهم الجناح بقوله: ﴿**لَا جُنَاحَ**﴾ الآية[٤] لتطيب أنفسهم بالقصر ويطمئنوا إليه[٥]، ثمّ أنّ الصلاة القصر شرائط وأحكامًا مذكورة في مظانها فليطلب هناك، وأنّه قال: أصحابنا الخوف موجب للقصر كالسفر، فالشرط أحد الأمرين المذكورين في الآية، وإن لم يفهم من ظاهرها، بل ظاهرها أنّ كلاهما معًا شرط، ولكن دلّت الأخبار مع الإجماع على أنّهما ليسا بشرطين بل أحدهما فقط، ولا استبعاد في ذلك فإن أكثر الآيات المستنبطة منها الأحكام في غاية الإجمال، وإنّما يفهم تفصيلها من الإجماع والأخبار على أنّه يمكن فهم القصر مع الخوف وحده من آية صلاة الخوف المذكورة بعد ذلك بلا فصل، حيث دلّت على كونها ركعتين ظاهرًا وفسّرت به، فتأمّل[٦].

قوله: تعلّق بمفهومه من خصّ صلاة الخوف، إلى آخره.

وليس بشيء؛ لأنّ سائر الشرعيات ممّا يقرّرها النبي ﷺ بأقواله وأفعاله مع عموم التكليف بها لوجوب التأسّي [به] هذا مع أنّ المفهوم ليس بحجّة عند

---

١. في هامش «ع، هـ»: أي اجتماع الوجوب ونفي الجناح «١٢».
٢. في المصدر: فكانوا.
٣. في المصدر: فنفى.
٤. في المصدر و«ل»: ـ بقوله ﴿لَا جُنَاحَ﴾ الآية.
٥. **الكشّاف** ١/٥٥٩.
٦. **زبدة البيان**، ١٢٠ ـ ١٢٢.

الأكثر[١]، فتدبّر.

قوله: فتؤدّي الركعة الثانية بغير قراءة.

لعلّ الوجه في ذلك أنّهم يكونوا[٢] مسبوقين فلا يجب عليهم القراءة، لما تقرّر[٣] عندهم من أنّ المأموم لا قراءة عليه إلّا إذا كان مسبوقًا، وبهذا يظهر صحّة الفرق بين الطائفتين بترك القراءة فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ ...﴾ (١٠٢)]

قوله: [﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾] جعل الحذر آلة [يتحصّن بها المغازي] إلى آخره.

[وجه تعلّق الأخذ بالحذر وبالأسلحة معًا]

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أنّ تعليق الأخذ بالحذر مجاز وبالأسلحة حقيقة، فإن أراد أحدهما لم يجز الآخر وإن أرادهما فباطل[٤]؛ لأنّهم منعوا من استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز، وتقرير جواب المصنّف ظاهر، وقد يجاب عنه أيضًا بأنّهم إنّما منعوا استعمال اللفظ فيما ذكر على الحقيقة لا مطلقًا، فجاز إرادتهما معًا مجازًا، أو يكون أحدهما منصوبًا بالملفوظ والآخر بمقدّر، على طريقة علفتها تبنًا وماء باردًا أي وسقيتها.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ...﴾ (١٠٥)]

قوله: [﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾] بما عرفك وأوحى به إليك.

---

١. **كنز العرفان في فقه القرآن** ١/١٩١. ٢. «م، هـ»: لم يكونوا.

٣. في هامش «ع»: فيه ردّ على ما أورده الشيخ مقداد رحمه الله في هذا المقام «١٢».

٤. «م، هـ»: فبطل.

[معنى ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ وإبطال قول البعض فيه]

قال بعض العلماء: في الآية دلالة على أنّ النبي ﷺ ما كان يحكم إلّا بالوحي والنصّ، وأنّ الاجتهاد وما كان جائزًا له وحينئذ يجب أن يكون حال الأُمّة كذلك؛ لقوله: ﴿**فَٱتَّبِعُوهُ**﴾[١].

وأُجيب بأنّ العمل بالاجتهاد[٢] والقياس عمل بالنصّ أيضًا فكأنّه سبحانه قال: مهما غلب على ظنّك أنّ حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين، فاعلم أنّ تكليفي في حقّك أن تعمل[٣] بموجب ذلك الظنّ[٤]، كذا في تفسير النيشابوري.

وأقول: فيما ذكره من الجواب نظر؛ لأنّ مراد بعض العلماء من النصّ ليس ما يكون قطعي لدلالة على معناه، وإن لم يكن وحيًا؛ بل المراد به[٥] ما كان منصوصًا عليه من الله على أن يكون عطف تفسير للوحي، وحينئذ لو تمّ ما ذكره المجيب من أنّ العمل بالاجتهاد والقياس عمل بالنصّ بالمعنى المذكور لزم أن يكون الحكم الاجتهادي وحيًا، والمجتهدون ناطقون بالوحي، فيصحّ أنّ يقال: لكلّ مجتهد أنّه لا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى، كما قاله تعالى في شأن رسوله ﷺ وهو ظاهر البطلان؛ لظهور أنّ الغرض من ذلك أنّ كلامه خال عن شائبة الريب، وليس كلام المجتهد كذلك.

وأيضًا يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الأحكام، وهو مع كونه ظاهر البطلان قد نفي بقوله: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا**﴾[٦]، ولنعم ما فعل المحشّي الفاضل حيث ذكر

---

١. الأنعام: ١٥٣.

٢. في المصدر: ـ بالاجتهاد.

٣. «هـ»: أن يعمل.

٤. انظر: **تفسير النيشابوري** ٢/ ٤٩١ ـ ٤٩٢.

٥. من «أقول» إلى هنا سقط من «م».

٦. النّساء: ٨٢.

الاستدلال المذكور من غير تعرّض لدفعه بشيء، فقد أنطقه الله بالحقّ، والله يحقّ الحقّ ويبطل الباطل، ببيّنات آياته.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيَٓئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيًٓا ...﴾ (١١٤)]

قوله: [﴿اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوفٍ﴾ على حذف المضاف] أي إلّا نجوى من أمر.

يعني لو فسّر النجوى بالسرّ أو بالمصدر فالمستثنى إمّا منقطع، أو محتاج إلى تقدير مضاف، وإن فسّر بمعنى المتناجين فالمستثنى متّصل ولا يحتاج إلى تقدير مضاف.

قوله: [والمعروف كلّ ما يستحسنه الشرع] ولا ينكره العقل.

[المعروف في الآية ما يعترف به العقل]

الأولى أن يقول: ويعترف به العقل؛ ليفيد مأخذ اشتقاق المعروف، وقد يقال: أنّه مأخوذ من المعرفة لأنّ أهل الخير يعرفونه.

قوله: أو إصلاح ذات البين[١].

هذا هو الظاهر ويحتمل أن يكون المراد ـ والله أعلم ـ ما يعمّ ذلك فإنّ إيصال النفع إلى الناس مطلقًا إصلاح بينهم في الجملة، ويؤيّده ما رواه علي ابن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إنّ الله فرض التجمّل[٢] [في القرآن]، قال: قلت: وما التجمّل[٣]؟ جعلت فداك، قال: أن يكون وجهك أعرض من وجه أخيك فتحمّل له وهو قوله لا خير: ﴿**لَا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِنْ نَجْوٰيهُمْ**﴾[٤] الآية، وقال[٥]: حدّثني أبي رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: إنّ

---

١. «ع، هـ، م»: بين.

٢. «هـ» والمصدر: التحمّل.

٣. «هـ» والمصدر: التحمّل.

٤. النّساء: ١١٤.

٥. في المصدر: ـ وقال.

الله فرض عليكم زكاة جاهكم كما فرضت عليكم زكاة ما ملكت أيديكم[١]، انتهى.

قوله: [﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْـرًا عَـظِيمًا﴾] بنى الكلام على الأمر [ورتّب الجزاء على الفعل] إلى آخره.

جواب سؤال مقدّر وهو أنّ قوله: ﴿**وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ**﴾ تذييل لقوله: ﴿ **إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ**﴾ فينبغي أن يكون مطابقًا للمزيل ولا مطابقة بين من يفعل وفاعله ظاهرًا.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ...﴾ (١١٥)]

قوله: والآية تدلّ على حرمة مخالفة الإجماع إلى آخره.

هذا الاستدلال منسوب إلى الشافعي كما ذكره الشارح العضد وغيره، وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: روي أنّ الشافعي سئل عن آية من كتاب الله تعالى تدلّ على أنّ الإجماع حجّة، فقرأ القرآن ثلاثمئة مرّة حتّى وجد هذه الآية[٢].

[ما قاله الشافعي بحجيّة الإجماع من الآية وإبطاله]

أقول: هذا شهادة منه على قصور فهم الشافعي، ودنوّ كعبه عن المرتبة العالية التي نسبوها إليه في العلم والاجتهاد؛ لأنّ أقلّ المقلّدين له من علماء مذهبه قد استدلّوا على حجّية الإجماع بأكثر من مئة آية هي أقوى وأظهر دلالة، فظهر أنّ الموجب لرئاسته ورئاسة أمثاله من المتقدّمين الذين كان قصارى أمرهم فهم ظواهر القرآن والحديث بمعونة كونهم عربي اللسان إنّما كان اللحية والعمّة وما رآه معاصريهم[٣] من سلاطين الجور في ترويج مذهبهم من المصالح المهمّة التي من جملتها إخفاء مذهب أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ويشهد على قصوره وتقصيره أيضًا وهن استدلاله[٤]

---

١. **تفسير القمّي** ١/ ١٥٢.
٢. **تفسير الرازي** ١١/ ٤٢.
٣. «هـ»: معاصرهم.
٤. «هـ»: استدلال.

المذكور لما[١] يتوجّه عليه من وجوه الإيراد:

فمنها: أنّا لا نسلّم تحريم متابعة غير الرسول مطلقًا، بل جاز اشتراط التحريم[٢] بمشاقة الرسول لا مطلقًا، ولا يلزم من قولنا: إن شربت الخمر وأكلت الخبز إباحة الأكل مطلقًا ومقيّدًا.

لا يقال: إذا كان اتّباع غير سبيل المؤمنين حرامًا عند حصول المشاقّة وجب أن يكون اتّباع سبيلهم واجبًا عند المشاقّة، والتالي باطل؛ لأنّ المشاقّة ليست هي المعصية كيف كانت؟ وإلّا لكان كلّ عاص مشاقًّا له، بل هي الكفر والتكذيب، وإذا

---

١. في هامش «هـ»: وبعبارة أُخرى لا نسلّم أنّ الوعيد مرتّب على كلّ أحد مستقلاً بل على المجموع ولا يلزم منه ترتّب على كلّ واحد فإن تعدّد الشرط على الجمع لا يستلزم تعدّد البعضية كيف وحرمة اتّباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بالمشاقة، فإذا يلزم منه حرمة اتّباعهم مطلقًا ولا يكون على هذا جمعًا بين المباح والحرام في ....

إن قلت: يمنع اشتراط بالمشاقة ولا يلزم التكليف بالمحال؛ لأنّه إذا كانت مشروطة بها يكون اتّباع سبيلهم (ظ) واجبًا عند المشاقة إذ لا مخرج من القسمين لكنّه باطل إذ مشاقة الرسول تكذيبه والكفر به، فيلزم بالإجماع عند تكذيب الرسول وهو تكليف بالمحال.

قلت: لا نسلّم اللزوم، قوله: إذ لا مخرج، ممنوع، فإن ترك الاتّباع بالكلّية واسطة هاهنا فيصدق على عدم الموضوع وهن (ظ) سلّمنا، فلا نسلّم أنّ المشاقة بكفر، بل ... سن كون أنّه شخص في شيء فالآخر في آخر ويكفر فيه مجرّد المخالفة مطلقًا كالعصيان مثلًا يتبع الكفر أوّلًا فلا يبقى مخالفة العمل بالإجماع وإن سلّمنا فالتكليف بالمحال واقع لأنّ الله تعالى كلّف إمّا بسبب أمرٍ «حاشية تحصيل».

٢. في هامش «هـ»: وبعبارة أُخرى أنّا لا نسلّم أنّ متابعة غير سبيل المؤمنين حرام فإنّ الآية تدلّ على حرمة المجموع أي المشاقّة مع متابعة غير سبيلهم ولا يلزم من حرمة المجموع من حيث هو مجموع حرمة كلّ واحد من أجزائه بل الجمع حرام.

وأُجيب بأنّ الحرمة ثابت لكلّ واحد واحد ممّا نحن فيه إذ لو لم يكن الحرمة ثابتة لكلّ من المشاقّة واتّباع غير سبيلهم لكان ذكر المخالفة لغواً لأنّ في المشاقّة مخالفة المؤمنين مندرج فلا أُباح على المشاقّة فلا احتاج إلى ذكر المخالفة في ترتّب العذاب عليه لأنّه تكرار بلا فائدة إذ المخالفة داخلة في المشاقّة على لا أنّها مرادة في حرمة لكان ذكرها لغواً «١٢، شرح منهاج مسمّى بمعراج».

كان كذلك لزم وجوب العمل بالإجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل.

لأنّا نقول: العلم بصحّة الإجماع يتوقّف على العلم بالنبوة، فإيجاب العمل به حال تحريم اتّباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقّة يستلزم وجوب اتّباع سبيلهم عند الثبوت[١] الواسطة وهي عدم الاتّباع، ونمنع امتناع وجوب اتّباع سبيل المؤمنين عند المشاقّة وأنّها لا تحصل إلّا مع الكفر لأنّها مشتقّة من كون أحد الشخصين في شقّ والآخر في آخر، ويكفي فيه مطلق المخالفة وإن لم يبلغ حدّ الكفر.

سلّمنا أنّ المشاقّة لا تحصل إلّا عند الكفر لكن لا ينافي الكفر تمكين العمل بالإجماع؛ لأنّ الكفر كما يكون بالجهل بصدقه عليه‌السلام فقد يكون بغيره كشدّ الزنّار وإلقاء المصحف في القاذورات والنجاسات، والاستخفاف بالنبي عليه‌السلام مع الاعتراف بصدقه ونبوّته، وإنكار نبوّته باللسان مع العلم بكونه نبيًّا، وكلّ ذلك لا ينافي العمل بوجوب الإجماع.

سلّمنا [هذه] المنافاة؛ لكن لا يمنع ذلك من التكليف؛ فإنّه تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان ومن جملته تصديق الله في جميع ما أخبر به، ومن جملته أنّه لا يؤمن فيكون مكلّفًا بأن يؤمن بأن لا يؤمن، وكذا في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾[٢] فأُولئك كانوا مكلّفين بالإيمان، ومن جملته تصديقه بهذا الخبر[٣].

ومنها: أنّه تعالى ذكر مشاقّة الرسول وشرط فيها تبيّن الهدى ثمّ عطف عليها اتّباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبيّن الهدى شرطًا في المعطوف عليه؛ لأن حكم المعطوف والمعطوف عليه واحد، ومن المعلوم أنّ من قال لغيره: إذا ظهر لك صدق فلان فاتّبعه، فهم منه ظهور صدق قوله بشيء غير قوله، فكذا هاهنا وجب

---

١. «ل»: عندها لثبوت.

٢. البقرة: ٦.

٣. انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٣٧ ـ ٣٨.

أن يكون تبيّن صحّة إجماعهم المعبّر عنه باتّباع سبيل المؤمنين بشي غير إجماعهم، وإذا توقّف التمسّك بالإجماع على دليل منفصل يدلّ على صحّة ما أجمعوا عليه ضاعت فائدته[1].

قال بعض الأكابر: لقائل أن يقول: إن تبيّن الهدى لا يجوز أن يكون شرطًا في تحريم مشاقّة الرسول ﷺ إذ نعلم قطعًا أنّ مشاقّته ﷺ حرام مطلقًا سواء تبيّن أو لم يتبيّن وإنّما قلنا: إنّ تبيّن الهدى ليس شرط التحريم؛ لأنّه يلزم أن لا يكون الكافر مكلّفًا بترك المشاقّة، بل أكثر المؤمنين؛ إذ التحريم جعل مشروطًا بتبيّن الهدى، وظاهر أنّ ذلك ليس متحقّقًا في أكثر من يسمّى مؤمنًا، وإذا لم يكن شرط التحريم فيكون التحريم بلا شرط، فيلزم عدم الاشتراط في اتّباع سبيل المؤمنين، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّه يلزم من اشتراط تبيّن الهدى في حرمة مشاقّة الرسول أن لا يكون الكافر مكلّفًا فضلًا عن أكثر المؤمنين، قوله: إذ التحريم جعل مشروطًا بتبيّن الهدى وظاهر أنّ ذلك لا يتحقّق في الأكثر.

قلنا: إنّما لا يتحقّق في الأكثر إذا حمل الهداية على معرفة دليل الحكم الذي وقع فيه المشاقّة مع الرسول، وأمّا إذا حمل على معرفة دليل صدق النبوّة فلا؛ إذ من البيّن أنّ دليل صدق النبي ﷺ قد حصل بمعجزاته للكفّار ولو بالتواتر فضلًا عن المؤمنين، ولو فرض أنّ في الأماكن البعيدة عن المعمورة أو في شواهق الجبال والجزائر المعمورة بعض من لم يصل إليه صيت بعثة النبي ﷺ وما ظهر في يده من المعجزات الدالّة على صدق دعواه، فهو معذور وليس بمكلّف كما صرّحوا به.

ومنها: ما حاصله أنّ الآية يوجب حرمة اتّباع بعض ما غاير سبيلهم ولا يوجب

---

١. في هامش «ع، م»: لأنّه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم إليه لا إلى الجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الإجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلّية «١٢، عم»؛ انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٣٧ ـ ٣٨.

تحريم اتّباع كلّ ما غاير؛ لأنّ لفظ الغير وكذا لفظ السبيل أيضًا مفرد لا يفيد العموم، فيجوز أن يراد الكفر، و[١] ممّا يؤكّد ذلك أنّها نزلت في شأن المرتدّ كما ذكره المصنّف في تفسيره.

قال الشارح العضد: إذا قام الاحتمال في الآية كان غايته الظهور[٢]، والتمسّك بالظاهر إنّما يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتّباع الظنّ، فيكون إثباتًا للإجماع بما[٣] لا يثبت حجّيته الآية فيصير دورًا.

ومنها: أنّ السبيل في اللغة بمعنى الطريق، وإطلاقه على الإجماع والدليل مجاز، والعلاقة بين الدليل والسبيل هو الإيصال، وكونهما محلّاً للحركة، فإنّ الحركات الفكرية في مقدّمات الدليل موصلة إلى المطلوب كإيصال الحركة البدنية في الطريق المسلوك إلى المطلوب، فالتجوّز في الدليل أولى من التجوّز في الإجماع إذ لا مناسبة فيه، وإذا كان المراد بالسبيل الدليل سقط التمسّك بالآية على حجّية الإجماع؛ بل يلزم حجّية الدليل الذي لأجله أجمعوا.

والحاصل أنّ مقتضى الآية حينئذ[٤] وجوب اتّباعهم في سلوك طريقهم الذي لأجله أجمعوا عليه، وهو الاستدلال بدليلهم، لا وجوب اتّباع نفس الإجماع.

ومنها: أنّ الإجماع[٥] إن لم يكن عن دليل كان خطأ، فلا يكون حجّة، وإن كان عن دليل لم يكن هو الإجماع؛ لأنّه إمّا نفس حكمهم أو نتيجة حكمهم، ودليل الحكم متقدّم عليه وعلى نتيجته، وإذا كان غير الإجماع وجب أن يكون اتّباعهم في

---

١. «هـ»: ـ و.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وأُفيد أنّه لا يجوز الاستدلال بظواهر [«هـ»: بظهور] الآيات على حجّية الإجماع؛ لأنّه يستلزم أن لا يكون الإجماع مفيدًا للقطع؛ لأنّ الإجماع إذا كانت حجّيته ظنّية فلا يثبت الوجوب القطعي بالعمل به «١٢، منه رحمه الله».

٣. «ل»: ممّا.

٤. «م»: ـ حينئذ.

٥. «م»: ـ أنّ الإجماع.

الإجماع اتّباعًا لغير سبيلهم، فإذن تعميم المتابعة يستلزم التناقض، وبعبارة أُخرى إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم بإجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتّباعًا لغير سبيلهم وهو لا يجوز، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع نفسه دليلًا مستقلاًّ وهو خلاف المدّعي أيضًا، والملخّص[1] أنّ الآية تدلّ على نقيض المطلوب؛ لأنّ سبيل المؤمنين المجمعين وجوب التمسّك بالدليل الذي هو مستند الإجماع لا الإجماع.

ومنها: أنّه لا يلزم من تحريم اتّباع غير سبيلهم وجوب اتّباع سبيلهم؛ لأنّ لفظة «غير» وإن استعملت في الاستثناء لكنّه للوصف في الأصل، وهناك واسطة هي ترك الاتّباع، لا يقال: ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين، فمن ترك اتّباع سبيلهم اتّبع غير سبيلهم، لأنّا نقول: شرط المتابعة الإتيان بمثل فعل المتبوع، لأجل أنّه فعله، فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أنّ غير المؤمنين تركه اتّبع غير سبيل المؤمنين، أمّا من ترك لدليل دلّ على وجوب ذلك الترك أو لأنّه لمّا لم يدلّ شيء على متابعة المؤمنين تركه على الأصل لم يكن متّبعًا لأحد، فلا يدخل تحت الوعيد.

ومنها: إنّا لو سلّمنا وجوب الاتّباع لكنّه لا يجب في كلّ الأُمور؛ لأنّهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم، وإلّا لكان المباح واجبًا، وإذا لم يجب في الكلّ لا يلزم اتّباعهم فيما أجمعوا عليه، لجواز أن يكون المراد هو الإيمان مثلًا لوجوه:

أوّلها لو قال: اتّبع سبيل الصالحين فهم فيما صاروا به صالحين؛ لأنّ كلّ شيء حتّى الأكل والشرب وغير ذلك ممّا لا دخل له في الصلاح.

وثانيها أنّه إن حمل عليه يقتضي كون ذلك السبيل صالحًا في الحال، ولو حمل على الحكم الشرعي كان معناه فيما سيصير سبيلًا لهم؛ لعدم تحقّقه في حياة الرسول فالحمل على الأوّل أولى[2].

---

١. «ع»: المخلّص.

٢. انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٤٦.

وثالثها لو قال السلطان: من يشاقق وزيري ويتّبع غير سبيل هؤلاء، و[١]يشير [به] إلى قوم متظاهرين بطاعة الوزير عاقبتهم لفهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبل[٢].

ومنها: ما أفاده السيّد السند المرتضى علم الهدى ﵀ وحاصله أنّ الله تعالى إنّما أمر في هذه الآية باتّباع من كان مؤمنًا حقيقة ويقينًا، لا من كان مؤمنًا[٣] ظاهرًا فقط حتّى يشمل[٤] المنافقين، وذلك لا يتحقّق إلّا في المعصوم؛ إذ غيره لا يعلم منه علمًا يقينيًا أنّه مؤمن، فيكون المراد أنّ اتّباع[٥] المعصوم واجب، فلا يلزم حجّية الإجماع[٦].

ومنها: أنّ لفظة[٧] «المؤمنين» لو سلّمنا أنّه جمع معرّف يفيد الاستغراق، فكلّ المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة، فلا يكون إجماع كلّ عصر حجّة، لا يقال: هم المصدّقون وهم الموجودون لأنّ من لم يوجد ليس بمؤمن، لأنّا نقول: إذا وجد أهل العصر الثاني لم يكن أهل العصر الأوّل كلّ المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجّة على أهل الثاني[٨]، وفيه تأمّل.

ومنها: أنّ الآية نزلت في زمن الرسول فتكون مختصّة بمؤمني ذلك الوقت، فيكون إجماعهم حجّة، والتمسّك بالإجماع[٩] إنّما يفيد بعد وفاة الرسول ﵇، فما لم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الآية إلى بعد[١٠] وفاته واتّفاق أقوالهم، لم يدلّ الآية على صحّة ذلك الإجماع لكنّه غير معلوم في شيء من الإجماعات، بل

---

١. «ل»: ـ و.
٢. «هـ»: السبيل؛ انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٤٦.
٣. في هامش «ع، م، هـ»: وبهذا التقرير يندفع ما أورد عليه من أنّ العلم بالإيمان متعسّر جدًّا وإنّما يعتبر ثبوت إيمانه بطريق شرعي ولهذا من أقرّ باللسان يحكم بإيمانه انتهى «١٢، منه».
٤. «هـ»: يشتمل.
٥. «م»: باتّباع، و«ل»: ـ أنّ.
٦. انظر: **الشافي في الإمامة** للشريف المرتضى ١/ ٢١٧ ـ ٢١٩.
٧. «م»: لفظ.
٨. انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٤٥ ـ ٤٦.
٩. «م»: الإجماع.
١٠. «م»: ـ بعد.

المعلوم خلافه لموت كثير منهم في حياته عليه السلام[١].

ومنها: أنّ الإيمان عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي علينا، فكيف نعلم كون المجمعين مصدقين؟ ولا عبرة بتصديق اللسان، لجواز[٢] كفرهم بالقلب، و[٣] إذا جهلنا إيمانهم لم يجب علينا اتّباعهم، وهو لازم على المعتزلة أيضًا القائلين بأنّ المؤمنين هم المستحقّون للثواب؛ لأنّه غير لازم المعلومية أيضًا، ولأنّ الأُمّة إذا أجمعت لم يعلم كونهم مستحقّين للثواب إلّا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم؛ إذ لو جوّزنا خطأهم وإن يكونوا كثيرين و[٤] جوّزنا خروجهم عن استحقاق الثواب واسم الإيمان، فإذن لا يعرف إيمانهم إلّا بعد معرفة كون حكمهم صوابًا، فلو استفيد كونه صوابًا من إجماعهم دار[٥].

لا يقال: يجوز أن يكون المراد من المؤمنين المصدّقين باللسان مثل ﴿**وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ**﴾[٦].

---

١. انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٤٦.
٢. «هـ، م»: بجواز.
٣. «ل»: ـ و.
٤. «هـ، م»: ـ و.
٥. في هامش «م، هـ»: وبعبارة أُخرى: سلّمنا أنّ المراد متابعة كلّ مؤمني العصر لكنّ الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو أمر غائب عنّا فكيف يعلم في المجمعين كونهم مصدّقين بقلوبهم لاحتمال أنّهم وإن كانوا مصدّقين باللسان لكنّهم كفروا وإذا حملنا ذلك حملنا كونهم مؤمنين والشكّ فيه يلزم الشكّ في أنّ اتّفاقهم سبيل كلّ المؤمنين فلا يجب اتّباعه. وهذا آت على المعتزلة، لأنّ المؤمن عندهم المستحقّ للثواب وهو غير معلوم.
إن قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد من المؤمنين المصدّقين باللسان كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ**﴾ [البقرة: ٢٢١].
قلت: لا شكّ أنّ إطلاق اسم المؤمنين على المصدّقين باللسان دون القلب مجاز، ولهذا لا يصدق على المنافق أنّه مؤمن مع تصديقه باللسان فإذا جاز لكم حمل الآية على هذا المجاز فلم لا يجوز حملنا على مجاز آخر وهو أن يقول المراد إيجاب متابعة السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيل المؤمنين وهو يجب اتّباع سبيلهم بخصوصه «١٢، حاشية تحصيل».
٦. البقرة: ٢٢١.

لأنّا نقول: اسم المؤمن على المصدّق بلسانه مجاز فإذا حمل عليه جاز أن يحمل على آخر ويكون المراد إيجاب متابعة السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلًا للمؤمنين كما لو قال: اتّبع الصالحين، أراد اتّباع السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلًا للصالحين لا وجوب اتّباع سبيل من يعتقد كونه صالحًا[١].

ومنها: وهو الثاني عشر أنّ دلالة الآية على الإجماع ظنّية لما تقرّر أنّ دلالة الألفاظ ظنّية والمسألة قطعية، فلا يجوز التمسّك فيها بالظنّي، ولا يمكن جعل المسألة ظنّية؛ لأنّ أحدًا لم يقل أنّ الإجماع بصريح القول ظنّي بل بعضهم نفى كونه دليلًا أصلًا وبعضهم جعله قطعيًا، وكونه ظنّيًا قول ثالث لم يقل به أحد، و[٢] قال فخر الدين الرازي: من العجب أنّ الفقهاء اثبتوا الإجماع بعمومات[٣] الآيات والإخبار، وأجمعوا على أنّ منكر[٤] ما يدلّ عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق إذا كان ذلك الإنكار لتأويل، ثمّ يقطعون[٥] بما دلّ عليه الإجماع وبكفر مخالفه أو فسقه[٦]، فجعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة[٧]، انتهى[٨].

ولو سلّم ذلك كلّه فهذا الدليل معارض بالكتاب والسنّة والعقل، أمّا الكتاب فهو

---

١. في هامش «م، هـ»: وإن لم يقع منهم وحينئذٍ لا يكون الاتّباع اتّباعًا بفعلهم الخاص لما مرّ في باب اللغات أنّ التمسّك بالدلالة اللفظية لا يفيد اليقين البتة «١٢، حاشية».

٢. «م»: ـ و.

٣. في هامش «ع»: وهي مظنونات «١٢».

٤. في المصدر: المنكر لما تدلّ.

٥. في المصدر: يقولون.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يجاب بأنّ الفقهاء إنّما كفّروا مخالف الحكم الذي دلّ عليه الإجماع؛ لأنّه منكر الفرع والأصل؛ لأنّه [«م»: لأن] يلزم من إنكار الأصل إنكار الفرع، بخلاف الأوّل، وفيه ما فيه؛ لأنّ إنكار الأصل إذا لم يوجب التكفير والتفسيق فضمّ إنكار الفرع معه لا يوجبه أيضًا؛ لأنّ مدخلية الانضمام المذكور في ذلك كمدخلية انضمام الحجر الموضوع بجنب الإنسان في الحكم بالإنسانية عليه، تدبّر «١٢، منه رحمه الله».

٧. في هامش «ع، م، هـ»: لا يقال: إنّه يجوز أن يحصل للفرع مزية على الأصل؛ لأُمور خارجية يصير بها [«م، هـ»: لها] أقوى، لأنّا نقول: ليس هاهنا أُمور خارجية يصير بها أقوى «١٢، منه رحمه الله».

٨. انظر: **المحصول** للرازي ٤ /٣٦ ـ ٥٠.

الآيات الدالّة على أنّ قول كلّ الأُمّة وفعلهم من الأباطيل كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ والنهي إنّما يصحّ عن المتصور[١].

وأمّا السنّة فمنها قوله عليه السلام: لا تقوم[٢] الساعة إلّا على أشرار أُمّتي، ومنها قوله عليه السلام: لا ترجعون بعدي كفّارًا يضرب بعضكم رقاب بعض[٣]، ومنها قوله عليه السلام: إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتّى إذا لم يبق أحد[٤] عالم اتّخذ الناس رؤساء جهالًا فسئلوا فأفتوا بغير علم[٥] فضلّوا وأضلّوا فهذه الأخبار ونظائرها تدلّ[٦] على خلوّ الزمان عمّن يقوم بالواجبات[٧].

وأمّا المعقول فوجهان:

أحدهما ما مرّ سابقًا من أنّ كلّ واحد من الأُمّة يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك كما أنّ كلّ زنجي أسود وكذا المجموع.

وثانيهما أنّ الإجماع إن كان لدلالة فالواقعة التي أجمع عليها كلّ علماء العالم[٨] تكون [واقعة] عظيمة بتوفّر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي لأجله أجمعوا فلا ينبغي[٩] في الإجماع فائدة، وإن كان لأمارة لزم اتّفاق الخلق على مقتضى أمر ظنّي وهو محال لاختلاف أحوال الناس فيها، ولأنّ في الأُمّة من ينكر الأمارة[١٠]، وإن كان لا لهما[١١] كان خطأ[١٢].

---

١. انظر: **المحصول** للرازي ٤/ ٥١.
٢. «م، هـ»: لا يقوم.
٣. في هامش «ع»: لجاز أن يرجعوا ويكفروا «١٢».
٤. في **المحصول**: ـ أحد.
٥. في هامش «ع»: فجاز أن يفتي الجاهل «١٢».
٦. «هـ»: ـ تدلّ، وفي «م»: يدلّ.
٧. **المحصول** ٤/ ٥١ ـ ٥٣.
٨. في المصدر: العلم.
٩. «ع»: فلا يبقى.
١٠. في المصدر: ولأنّ في الأُمّة من لم يقل بكون الأمارة حجّة فلا يمكن اتّفاقهم لأجل الأمارة على حكم.
١١. في المصدر: لا لدلالة ولا لأمارة.
١٢. **المحصول** ٤/ ٥٢ ـ ٥٣.

وإذ لهم عن هذه الاعتراضات أجوبة لا يتمّ الكلام هاهنا إلّا بذكرها ودفعها رأينا أن نذكرها مع دفعها تتميمًا لما نحن بصدده، فنقول: إنّهم قد يجيبون:

عن الأوّل من الاعتراضات المذكورة بأنّ الوعيد ليس مشروطًا بالمشاقّة[١]؛ لأنّ المعلّق على الشرط إن لم يعدم بعدمه حصل غرضنا[٢]، وإلّا لكان اتّباع غير سبيل المؤمنين جائزًا مطلقًا عند عدم المشاقّة وهو باطل؛ لأنّ خلاف الإجماع إن لم يكن خطأ فلا شكّ في أنّه ليس صوابًا مطلقًا[٣].

وفيه نظر؛ لأنّ التوعّد إذا كان مشروطًا بالمشاقّة وانتفى الشرط ينتفي[٤] المشروط الذي هو التوعّد ولا يلزم منه كون مخالفة الإجماع؛ صوابًا لامتناع[٥] المخالفة حينئذ[٦]، وفيه بحث[٧].

---

١. في هامش «م، ه»: توضيحه أنّ الوعيد مترتّب على كلّ واحد لأنّ المشاقّة يسبقه ترتّب الوعيد فلو لم يكن الإيقاع كذلك لكان لغوًا ويكون كقولنا: إن زنيت وأكلت عاقبتك، والمعلّق بالشرط أي الحرمة المعلّقة بالمشاقّة إن لم ينعدم بانعدامه وإن كان عدمًا عند عدمه لم يكن الحرمة أيضًا مشروط بالمشاقّة وإلّا لزم جواز اتّباع كلّ سبيل غيرهم على تقدير عدم المشاقّة وأنّه باطل بالضرورة لحرمة الكفر، «١٢، حاشية».

٢. في هامش «ع»: هو أنّ الوعيد ليس مشروطًا «١٢».

٣. **المحصول** ٤/٥٤.

٤. «ل»: انتفى.

٥. في هامش «ع»: أي لا يتحقّق مخالفة الإجماع حينئذ «١٢».

٦. في هامش «ع»: أي الذي غير «١٢».

٧. في هامش «م، ه»: توجيهه أنّا لا نسلّم أنّه لو لم ينعدم بانعدامه لزم الغرض، وإنّما يلزم لو لزم من نفي اللزوم العدم عند عدمه نفي الجواز وهو يجوز أن لا يلزم عند عدم الشرط عدم المشروط، وينعدم الحرمة عند عدم المشاقّة، وأمّا لأنّ أمر آخر ينعدم عند عدم المشاقّة ويستلزم ذلك انعدام الحرمة، وأمّا لأنّه يجوز عدم سبيلهم منتفيًا أم لا؟ فإن كان منتفيًا لزم المطلوب لوجود الحرمة على تقدير تحقّق عدم المشاقّة لانتفاء الحرمة المستلزمة بجواز هذا الاتّباع فيلزمهم جواز مخالف الإجماع في كلّ صور وهو باطل، قوله: لم يلزم إلى آخره، إشارة إلى جوابه وتقريره: إنّا نختار القسم الثاني من الترديد وهو أنّه عند عدم المشاقّة لا

⇦

وأيضًا قد قالوا: إنّه لا يلزم حصول الغرض من القسم الأوّل لجواز أن يكون المعلّق بالشرط عدم عند عدمه[١]، ويكون حرمة اتّباع غير سبيل المؤمنين عدم عند مشاقّة الرسول وإن ردّد في عدم هذه الحرمة عند المشاقة لم يلزم جواز مخالفة الإجماع في جميع الصور عند عدم المشاقّة إن[٢] كانت الحرمة عدمت عنده؛ إذ انتفاء[٣] حرمة اتّباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب[٤] جواز كلّ اتّباع، ثمّ اثبات القسم الثاني من الترديد[٥] الأوّل يحصل غرضه وأيضًا لم يرد المعترض بذلك تعلّق الحرمة بالمشاقّة؛ بل ترتّب الوعيد على المشاقّة[٦]، والاتّباع المذكورين مجموعًا ولا يلزم منه ترتّبه على كلّ واحد منهما منفردًا، وما ذكرته ليس جوابًا عنه.

⇦ يكون عدم الحرمة قوله: يلزم أن يكون الحرمة مشروط بالمشاقّة وإلّا يلزم جواز اتّباع كلّ ما هو غير سبيلهم.

قلنا: لا نسلّم وإنّما يلزم ذلك أن لو استلزم رفع السابقة الكلّية وهي من اتّباع غير سبيلهم بحرام جواز صدق الموجبة الكلّية وهي كلّ اتّباع غير سبيلهم جائز وذلك ممنوع أو نقيض السالبة الكلّية: الموجبة الجزئية، وفيه نظر؛ لأنّ حرمة كلّ اتّباع لغير سبيلهم المؤمنين موجبة كلّية وانتفاءها سالبة جزئية إلّا أن يقال: إنّ حرمة كلّ الاتّباع في معنى السالبة الكلّية، أي لا شيء من اتّباع غير سبيلهم بجائز، وحينئذ رفع هذه السالبة يستلزم موجبة الجزئية «١٢، حاشية».

١. «ل»: ـ عند عدمه.

٢. «م»: وإن.

٣. في هامش «ع»: أي عند عدم المشاقّة «١٢».

٤. «هـ»: لا توجب.

٥. في هامش «ع، م»: لحصول الغرض بالشقّ الثاني من الترديد الأوّل وهو أن يقول: يمتنع اشتراط الحرمة بالمشاقّة وإلّا انتفت عند انتفائها ويلزم المحذور أي جواز اتّباع كلّ ما غاير سبيلهم من حيث هو [«م»: ـ هو] سبيلهم فيكون الترديد المذكور أوّلًا مستدركًا «١٢، منه».

٦. في هامش «م، هـ»: إلى آخره (اه) أي هذا الجواب غير متّجه على ما قاله المعترض لأنّ المعترض لم يرد تعليق الحرمة بالمشاقّة ليكون الترديد جوابًا عنه بل أراد أنّ الوعيد مرتّب على المجموع أي المشاقّة والاتّباع ولا يلزم من الترتّب على كلّ منفرد ليلزم حرمة الاتّباع وهو كقولنا: إن خرجتِ وكلمتِ فأنتِ طالق، وإذا كان مراده ذلك لم يتّجه الجواب، وجوابه ما كتبناه على الحاشية أوّلًا في ابتداء جوابه «١٢، حاشية تحصيل».

وعن الثاني بما ذكره المصنّف في المنهاج وهو أنّا لا نسلّم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأُمور، وإن سلّم ذلك فلا يضرّ، فإنّ المراد بالهدى في الآية دليل التوحيد والنبوّة لا جميع الدلائل الأُصولية والفرعية، وإلّا لم يكن المشاقّة في عهده ﷺ حرامًا؛ إذ لا تبيّن في عهده لجميع[1] الأدلّة وحينئذ يكون مخالفة الإجماع بعد انعقاده حرامًا وإن لم يتبيّن للمخالف الدليل الذي اعتمد عليه المجمعون[2].

وأقول: منعه خارج عن الآداب؛ لأنّ المعترض مانع، وحاصل كلامه منع ترتّب الوعيد على اتّباع غير سبيل المؤمنين مطلقًا مستندًا بجواز اشتراطه بالشرط الذي في المعطوف عليه، فمقابلته[3] بالمنع غير سديدة، وما ذكره وإن كان في صورة الدعوى لكن المراد ذلك.

وعن الثالث بأنّ لفظ «غير» عامّ لجواز الاستثناء عنه، كما يقال: من أطاع غير أمري ضربته إلّا أمر أخي، وبعبارة أُخرى نقول: إن المفهوم من قولنا من دخل غير داري ضربته هو العموم لصحّة[4] استثناء كلّ دار مغاير لداره[5]، وأمّا ما ذكر من أنّها نزلت في شأن المرتدّ فمدفوع، بأنّ خصوص السبب لا يوجب التخصيص؛ إذ العبرة بعموم اللفظ[6] كما تقرّر في الأُصول، وفيه نظر؛ لأنّ لفظ «غير» و«سبيل» لا خلاف في أنّهما ليسا من ألفاظ العموم والاستثناء، للصلاحية أو أنّه قرينة، سلّمنا ذلك لكن يسقط الاستدلال حينئذ لأنّه يصير التقدير كلّ من اتّبع ما[7] كان مغايرًا لكلّ ما كان سبيل المؤمنين استحقّ العقاب، وظاهر[8] أنّ ذلك لا يدلّ على أنّ المتّبع لبعض ما

---

١. «م»: بجميع.

٢. انظر: **المحصول** ٤/ ٥٤ ـ ٥٥.

٣. «م»: لمقابلته.

٤. «هـ»: بصحّة.

٥. انظر: **المحصول** ٤/ ٥٥ ـ ٥٦.

٦. انظر: **المحصول** ٤/ ٥٧.

٧. «ل، هـ»: كلّ ما كان.

٨. «م»: فظاهر.

غاير سبيل المؤمنين مستحقّ للعقاب، والثاني مسلّم ونقول: بموجبه كما عرفت[١].

هذا وخصوص السبب وإن لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم، كما لا يخفى.

وعن الرابع بأنّا نمنع كون السبيل الطريق لقوله[٢] تعالى: ﴿**هٰذِهِ سَبِيلِيٓ**﴾[٣] ﴿**أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ**﴾[٤] سلّمنا لكنّه غير مراد هنا، وأهل اللغة يطلقون «السبيل» على ما يختاره الإنسان لنفسه في القول والعمل، فيحمل عليه لظهوره، لأصالة عدم مجاز آخر، قوله: المراد متابعتهم في الاستدلال بدليلهم، قلنا: لمّا أمر باتّباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت أنّ كلّ ما اتّفقوا عليه حقّ[٥]، ولأنّ من أثبت الحكم لدليل لم يكن متّبعًا لغيره[٦].

وفيه نظر؛ لأنّ أهل اللغة قد نصّوا على أنّه الطريق، والأصل الحقيقة، وقوله: ﴿**هٰذِهِ سَبِيلِيٓ**﴾ و ﴿**سَبِيلِ رَبِّكَ**﴾ مجاز قطعًا، وكذا مختار الإنسان؛ لأنّه طريق الحركة الفكرية، ولا يلزم من صحّة الدليل صحّة كلّ ما قالوه، والاتّباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال.

وأجاب المصنّف في المنهاج بأنّ الدليل قول الله وقول رسوله، فيكون مخالفه السبيل بمعنى الدليل عين المشاقّة، فيلزم التكرار في الآية، والأصل عدمه، فيحمل على الإجماع لئلّا يلزم ذلك.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ دليل الإجماع يجوز أن يكون قياسًا أو آية عامّة أو سنّة غير قطعية، فمخالفتها غير المشاقّة، فلا يلزم التكرار؛ إذ لا نسلّم أنّ مخالفة الظنّي من الكتاب أو[٧] السنّة مشاقّة خصوصًا إذا كانت لتأويل، فتأمّل.

---

١. في هامش «ع، هـ»: حيث قال: ويجوز أن يكون المراد بما يغايره الكفر «١٢».

٢. «م»: بقوله تعالى.

٣. يوسف: ١٠٨.

٤. النّحل: ١٢٥.

٥. في المصدر: صواب.

٦. انظر: **المحصول** ٤/ ٥٧ ـ ٥٨.

٧. «م»: و.

وعن الخامس بأنّ[١] أهل الإجماع لمّا أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فعلوا أمرين إثبات الحكم بدليل وتمسّكهم بغير الإجماع، والآية قد دلّت على العموم ترك العمل به في أحدهما؛ لانعقاد الإجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم، فبقى الباقي، وبعبارة أُخرى أنّ اتّباعهم واجب في كلّ شيء إلّا ما خصّ بدليل، وهذه الصورة قد خصّت بالاتّفاق؛ لأنّ الحكم ثبت بإجماعهم، وإذا ثبت فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر، وفي نهاية الوصول[٢] أنّا نمنع أنّ إثبات الحكم بغير الإجماع مخصوص من الآية.

وعن السادس بأنّ العرف قاض بأنّ قولنا: لا تتّبع غير سبيل الصالحين، أمر باتّباع سبيل الصالحين، ولا سبيلهم كان ركيكًا.

نعم لو قال: لا تتّبع سبيل غير[٣] الصالحين لم يفهم الأمر بمتابعة سبيلهم، ولهذا يقبح لا تتّبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم، ففرق بين لا تتّبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتّبع سبيل غير الصالحين[٤].

وفيه نظر؛ لأنّ منشأ الفرق كون الأوّل كالسالبة البسيطة والثاني كالموجبة المعدولة، فوجه الفرق كون الأوّل أعمّ لكن لا مدخل للعموم هاهنا؛ إذ كونه أعمّ باعتبار صدقه في غير سبيل أحد أصلًا.

وعن السابع بأنّ الواجب اتّباع سبيل المؤمنين في الكلّ لصحّة الاستثناء؛ ولأنّه لمّا ثبت النهي عن متابعة كلّ ما هو غير سبيل المؤمنين، وثبت أنّ لا واسطة بينهما وبين اتّباع سبيل المؤمنين؛ لزم أن يكون اتّباع سبيل المؤمنين واجبًا في كلّ شيء، وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج عن كونه حجّة في غيرها، ولا

---

١. «م»: أنّ.

٢. في هامش «ع، هـ»: هذا الاعتراض على الجواب فافهم «١٢».

٣. «م»: غير سبيل.

٤. **المحصول** ٤/٥٨ ـ ٥٩.

امتناع في اشتراط جواز الاختلاف بوقوع الاختلاف، ولا يلزم جواز مثله في سائر الاجتماعات؛ لأنّ أهل الإجماع حذفوا هذا الشرط عند حصول الاتّفاق على الحكم، ولم يحذفوه عند الاتّفاق على جواز الاختلاف، ولا يفهم من قوله: «اتّبع سبيل الصالحين» وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين؛ لأنّ سبيل الصالحين يضاف إلى الصالح فهو خارج عنه، والصلاح جزء من مهيّة الصالح داخل فيه، والخارج غير الداخل، سلّمنا لكن المتابعة في الصلاح دون المتابعة في الإيمان؛ لأنّه لا يحصل بالتقليد، والاتّباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنّه فعله، قوله: لو حمل على الإيمان كان حاصلًا في الحال.

قلنا: لمّا بيّنا عدم حمله على الإيمان صار مجازًا باسم ما يؤل إليه، ولا امتناع فيه، وقول السلطان: من يشاقق وزيري ويتّبع غير سبيل هولاء، ويعني به المطيعين، إنّما يفهم ذلك من سبيلهم في طاعته لوجود قرينة، واللفظ عامّ فهو راجح على القرينة العرفية المخصّصة[1].

وفيه نظر؛ لما تقدّم من أنّ الاستثناء لإخراج الصلاحية لا الدخول، وثبوت النهي عن متابعة كلّ ما هو غير سبيل المؤمنين مبني على العموم، وهو المتنازع فيه، ويمتنع فيه[2] اشتراط جواز وقوع الشيء بوقوعه، وإلّا لدار، وتمنع[3] أنّ إثبات الحكم لغير الإجماع مخصوص من الآية، والمضاف لا يجب خروجه عن المضاف إليه.

نعم يجب المغايرة والخبر[4] مغاير فصحّت الإضافة، والصلاح ليس جزءً من الصالح بل عارض له، فصحّت الإضافة والمتابعة، وإن كانت حقيقة فيما قلتم لكنه مجاز في المماثلة، وليس القول بالتخصيص أولى من هذا المجاز خصوصًا، وقد بيّنا

---

١. انظر: **المحصول** ٤ / ٦١ ـ ٦٢.

٢. «هـ»: ـ فيه.

٣. «هـ»: نمنع.

٤. «ل»: والجزء.

أولوية التخصيص مطلقًا، وليس استعمال المجاز في الإيمان أولى منه في الاتّباع، ونمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية، فإنّ القرائن تصرّف الذهن عن[١] مقتضى الألفاظ.

وعن الثامن بأنّ[٢] عدم اعتبار قول العوام والأطفال والمجانين لا يخرج اللفظ عن إرادة الكلّ لخروجهم بدليل، ولا يجوز حمله على المعصوم؛ لأنّ الوعيد على مخالفة المؤمنين، فحمله على الواحد ترك الظاهر.

وفيه نظر؛ لأنّ خروجهم لدليل لا ينافي إرادة الكلّ، فإنّا لم نشترط في إرادة الكلّ إرادة من لا يخرج الدليل[٣]، وأمّا المعصوم فإنّا لا نسلّم وحدته فإنّه متعدّد في زمان الرسول ومن بعده من الأئمّة؛ لوجود أولادهم المعصومين معهم، أو باعتبار تعدّدهم وإن تعدّدت أزمنتهم أو الحمل على الواحد مجاز كما في قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ رَاكِعُوْنَ**﴾[٤] والمراد علي عليه السلام باتّفاق المفسّرين[٥]، وكذا قوله تعالى: ﴿**أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ**﴾[٦] والمراد علي عليه السلام أيضًا[٧]، وقوله قال: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ**﴾[٨] والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي[٩]، وليس ترك ظاهر الجمع أولى من ترك ظاهر العلم بالإيمان الثابت في حقّ المعصوم خاصّة، بل ذلك أولى الوجهين:

أولهما أنّه يستلزم المجاز في الجمع، لعدم دخول العوام والمجانين والصبيان في المؤمنين، وما قلنا يستلزم مجازًا ثبت مثله في مواضع كثيرة من القرآن.

وثانيهما اختصاص الجمع بالمجاز إن اعتبر مؤمني كلّ زمان لتعدّد المعصومين

---

١. «م»: في.
٢. «هـ»: أنّ.
٣. «ل، هـ»: لدليل.
٤. المائدة: ٥٥.
٥. **تفسير العيّاشي** ٢/ ٥٧ ـ ٥٨.
٦. البقرة: ١٥٧.
٧. «هـ»: ـ أيضًا.
٨. آل عمران: ١٧٣.
٩. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٨٨٨.

حينئذ، وإلّا اختصّت الآية بمؤمني عصره ﷺ، سلّمنا لكن الأمر بالاتّباع إمّا مع العلم بصدقهم أو لا، والثاني قبيح والأوّل إمّا أن يعلم باعتبار قولهم وليس كذلك إلّا المعصوم، أو لموافقة الدليل بقولهم، فضيّع فائدة الإجماع.

وعن التاسع بأنّا[١] نمنع كون كلّ[٢] المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة؛ لأنّ المؤمن المتّصف[٣] بالإيمان فيكون موجودًا ومن سيوجد[٤]، فهو ليس بموجود، قوله: الموجودين في العصر الأوّل لا يصدق عليهم في العصر الثاني أنّهم كلّ المؤمنين.

قلنا: لمّا صدق عليهم أوّلًا أنّهم كلّ المؤمنين وقد اتّفقوا في العصر الأوّل على تحريم مخالفتهم في جميع الأعصار وجب صدق الحكم في العصر الأوّل أنّه حقّ في كلّ الأعصار، ولأنّه تعالى علّق العقاب على مخالفة كلّ المؤمنين زجرًا عن مخالفتهم، وترغيبًا في الأخذ بقولهم، فلا يكون المراد كلّ المؤمنين إلى يوم القيامة، إذا كان الغرض، وتتّبع غير سبيل المؤمنين فيما يعلم اتّفاقهم عليه، أو ما ينافي عدمه[٥] الإيمان.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ المعترض مانع، فمقابلة كلامه بالمنع خارج عن قانون الآداب، على أنّ القول بأنّ الخطاب المصدر بـ«يا أيّها الذين آمنوا» ونحوه يعمّ الموجودين في زمانه ومن سيوجد بعده عند بعض الأُصوليين، ويكفي للمانع النبأ عليه إلى أن يقوم الدليل على خلافه.

وعن العاشر بأنّه[٦] لا يجوز إيجاب اتّباع مؤمني عصر نزول الآية؛ لأنّ قولهم إن طابق قول الرسول ﷺ كانت الحجّة في قوله، فيصير قولهم لغوًا، وإلّا كان باطلًا، بل

---

١. «هـ»: إنّما.
٢. «م»: كلّ كون المؤمنين.
٣. «هـ، م»: هو المتّصف.
٤. «م، هـ»: يوجد.
٥. «هـ»: عدم.
٦. «هـ»: أنّه.

المراد إيجاب العمل بقول الموجودين في أيّ عصر كان.

وفيه نظر؛ لأنّ عدم جواز إرادة مؤمني عصره عليه السلام يتوقّف على صحّة الاستدلال بالآية على ثبوت الإجماع، فإنّ من يحمل الآية على مفهومها وهو تتبّع غير سبيل المؤمنين في نصرة الرسول صلى الله عليه وآله والانقياد له ﴿**نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ**﴾[١] يكون لقولهم فائدة وإن اختصّت الآية[٢] بهم.

وعن الحادي عشر بأنّ «المؤمن» لغة هو المصدّق بلسانه، فيحمل عليه إلى أن يقوم المعارض، ويدلّ عليه أنّه تعالى أوجب علينا اتّباع سبيلهم، والاتّباع على الباطن ممتنع، فلو لم يحمل على التصديق باللسان لزم تكليف المحال، ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلًا للمؤمنين؛ لأنّه عدول عن الظاهر لغير ضرورة.

وفيه نظر؛ لقبح تكليف اتّباع من لا يعلم صدقه، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق، إذا حمل على المعصوم.

وعن الثاني عشر بأنّ الإجماع ظنّي ونمنع[٣] الإجماع على أنّه قطعي، قوله: أعطيتهم الفرع أقوى من الأصل.

قلنا: نحن لا نكفّر مخالف الإجماع ولا نفسّقه[٤]؛ لأنّه عندنا ظنّي.

وفيه نظر؛ لأنّ مخالف الإجماع إمّا كافر أو فاسق عند الأكثر، وعن المعارضة بالآيات بأنّ[٥] النهي خطاب مع كلّ واحد لا مع الكلّ، ونحن ندّعي عصمة الكلّ لا كلّ واحد، سلّمنا لكن النهي لا يقتضي إمكان المنهي عنه من كلّ وجه؛ لأنّه نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بأنّه لا يفعله[٦] وما علم أنّه لا يوجد محال[٧] الوجود.

---

١. النّساء: ١١٥.

٢. «هـ»: بالآية.

٣. «ل»: يمنع.

٤. «هـ»: وإلّا لفسقه.

٥. «هـ»: أنّ.

٦. «م»: لا يفعل.

٧. «ل»: مجال.

وفيه نظر؛ لأنّ النهي كما يتناول كلّ واحد يتناول الكلّ، والإمكان شرط لقبح النهي عن المحال، وخلاف المعلوم ليس بمحال عنده على ما تقدّم، وعن الأحاديث بأنّ[1] قوله ﷺ: «لا يقوم الساعة إلّا على أشرار أُمّتي» يدلّ على حصول الشرط في ذلك الوقت؛ لأنّ كلّهم شرار، وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفّارًا» في صحّته كلام، سلّمناه[2] لكنّه ربّما كان خطابًا لقوم معيّنين، ولا يستلزم تجويز الخطأ على كلّ واحد تجويزه على الكلّ، والثاني لا يدلّ على العمومية، سلّمنا لكن الكلّ يجوز عليه الخطأ وليس كلّ جائز واقعًا، والله تعالى لمّا أخبر أنّه لا يقع منهم الخطأ علمنا أنّهم لا يفعلونه، وقوله إجماعهم إمّا لدليل أو لأمارة.

قلنا: جاز أن يكون لدليل إلّا أنّهم لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنّه معنى عن غيره.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا لو سلّمنا أنّ الحديث يدلّ على حصول الشرط في ذلك الوقت لكنّا نقول: إنّه لمّا لم يتعيّن[3] ذلك الوقت فيجوز على أهل كلّ زمان من أُمّته أن يكونوا من الأشرار الذين يقوم عليهم الساعة؛ وإن يكون إجماعهم خطأ، وأمّا ما ذكره من الكلام على صحّة ما روي في صحاحهم عنه ﷺ فهو منع مجرّد نشأ من عجز المستند به، والحمل على الخطاب لقوم معيّنين خلاف الظاهر من العبارة، والاستدلال إنّما هو على الظاهر، وأمّا ما ذكره من أنّ تجويز الخطأ على كلّ واحد لا يستلزم تجويزه على الكلّ قد بيّنا سابقًا ما فيه فتذكّر.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ اَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ وَهُوَ ...﴾ (١٢٥)]

قوله: [﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾] اصطفّه وخصّصه بكرامة، [تشبيه كرامة الخليل عند خليله] إلى آخره.

---

١. «هـ»: أنّ.　　٢. «م، هـ»: سلّمنا.

٣. «ل»: لم يعيّن.

قال بعض النصارى: إذا جاز إطلاق الخليل على إنسان[١] تشريفًا له فلم لا يجوز إطلاق الابن على آخر لمثل ذلك؟

وأُجيب بأنّ الخلّة لا يقتضي الجنسية بخلاف النبوّة وأنّه تعالى متعال عن مجانسة المحدثات، ولهذا قال بعد ذلك: ﴿**وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا**﴾[٢] ليعلم أنّه لم يتّخذ إبراهيم خليلًا للمجانسة والاحتياج ولكنّه اصطفاه بمجرّد الفضل والامتنان[٣]، ويفهم منه أنّه مع خلّته لم يستنكف أن يكون عبدًا له داخلًا تحت مِلكه ومُلكه، ولعلّ في قول المصنّف بكرامة تشبّه إلى آخره، إشارة إلى الجواب المذكور، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ ...﴾ (١٣٥)]

قوله: والضمير في ﴿بِهِمَا﴾ راجع إلى ما دلّ عليه المذكور إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر هو أنّه لِمَ ثنّى الضمير في ﴿**أَوْلَىٰ بِهِمَا**﴾ وكان حقّه أن يوحّد؟

لأنّ قوله: ﴿**إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا**﴾ في معنى إن يكن أحد هذين الجنسين، وحاصل الجواب أنّه يرجع إلى جنس الغنى والفقير، والغرض من ذلك المبالغة في المقصود[٤] وذلك لأنّه إذا كان أولى بكليهما كان أولى بإحديهما بطريق أولى.

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا ءَامِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ ...﴾ (١٣٦)]

قوله: أثبتوا على الإيمان بذلك إلى آخره.

---

١. «ل»: الإنسان.

٢. النّساء: ١٢٦.

٣. انظر: **تفسير الرازي** ١١/ ٥٩.

٤. «م، هـ»: في معنى المقصود.

[وجه أمر الله المؤمنين بـ ﴿ءَامِنُوا بِٱللَّهِ﴾]

يعني أنّ معنى ﴿ءَامِنُوا﴾ هاهنا أثبتوا وداوموا، فلا يكون أمرًا بتحصيل الحاصل، فإنّه محال، والمعنى يا أيّها الذين آمنوا في الماضي والحال آمِنوا في المستقبل.

قوله: أو آمِنوا به[١] **[بقلوبكم كما آمنتم بألسنتكم]** إلى آخره.

هذا على تقدير أن يكون الخطاب مع المنافقين.

قوله: أو آمِنوا إيمانًا [عامًّا يعمّ الكتب والرسل] إلى آخره.

هذا على التقدير الثالث.

قوله: [و«الكتاب» الأوّل القرآن] والثاني الجنس.

والجنس يطلق على القليل والكثير، فلا يتوجّه أنّ ضمير ﴿أَنزَلَ﴾ راجع إلى «الكتب» السابقة مع أنّه مفرد والمرجع متعدّد.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾.

فإن قلت: لم قدّم في مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية؟

قلت: لأنّ في مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدّمًا على الرسول، وفي مرتبة[٢] العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدّمًا على الكتاب[٣].

فإن قلت: لم ذكر في مراتب الإيمان ثلاث أشياء وفي مراتب الكفر خمسة؟

قلت: لأنّ الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة وباليوم الآخر لا محالة[٤]، وأيضًا لأنّه يشعر بأنّ أسباب الكفر كثير[٥]

---

١. «هـ»: ـ به.

٢. «هـ»: مراتب.

٣. **تفسير الرازي** ١١/ ٧٦.

٤. **تفسير الرازي** ١١/ ٧٦.

٥. «هـ»: كثيرة.

وسبب الإيمان قليل فينبغي أن يسعى في تحصيله.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ...﴾ (١٣٧)]

قوله: أو قومًا تكرّر منهم الارتداد ثمّ أصرّوا على الكفر وازدادوا تماديًا في الغيّ.

أقول: هذا القول هو الصواب[١]، ولو بدّل الغي على البغي لكان أصرح في المقصود، فإنّ الآية على هذا القول إشارة إلى البغاة من الناكثين والقاسطين وأمثالهم، حيث آمنوا بعلي ابن أبي طالب عليه السلام يوم الغدير حتّى قال له عمر: بخ بخ لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة[٢]، ثمّ كفروا به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله حتّى غصبوا منه الخلافة، ثمّ آمنوا به عند وصول الخلافة إليه وبايعوه، ثمّ كفروا بنكث بيعته، ثمّ ازدادوا كفرًا بخروجهم وبغيهم عليه، ومحاربتهم معه في الجمل والصفّين، كما تواتر بين المسلمين.

[قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ ...﴾ (١٤١)]

قوله: [﴿وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ﴾ من الحرب] فإنّها سجال.

السجال مصدر بمعنى المساجلة وهي استقاء مستقيين سجل أي دلو لهذا وسجل

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: إذ يتوجّه على التوجيه الأوّل أنّ الذين ازدادوا كفرًا بمحمّد ليسوا مؤمنين، ثمّ كافرين بعبادة العجل، ثمّ مؤمنين بالعود، ثمّ كافرين بعيسى مثلًا، بل هم إمّا مؤمنون بموسى وغيره أو كفّار لكفرهم بعيسى والإنجيل، كما ذكره المحشّي الفاضل، وأمّا ما ذكره صاحب الكشّاف من أنّهم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثمّ كفروا بالإنجيل وبعيسى [**الكشّاف** ١/ ٥٧٧]، ففيه أنّه لا يتّضح به تكرار الإيمان والكفر، ولعلّ ما ذكره المصنّف ليس مضمون رواية بل هو إصلاح من تلقاء نفسه فهو حقيق بأن ينشد عليه ـ شعر ـ :

ولن يصلح العطّار ما أفسد الدهر «١٢، منه رحمه الله».

٢. والقضية معروفة نقل في كتب التاريخ والحديث، انظر: **رسائل الشريف المرتضى** ٤/ ١٣١؛ **مسار الشيعة** للمفيد، ٢٠؛ **تاريخ بغداد** للبغدادي ٨/ ٢٨٤؛ **تاريخ مدينة دمشق** لابن عساكر ٤٢/ ٢٣٣.

لهذا[١]، ومعنى قولهم: الحرب سجال، أنّ الحرب تارة لبعض وتارة عليهم، وقد سبق منّا توضيح ذلك بشعر بعض شعراء العجم فتذكّر.

قوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ حينئذ.

[تحقيق في معنى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾]

أي حين الحكم وهو يوم القيامة.

قال المحشّي الفاضل: هذا يقتضي أن يقال: ولا يجعل الله إلّا أنّه عدل إلى الماضي مبالغة في تحقّقه[٢]، انتهى.

وأقول: كلامه[٣] هذا يدلّ على أنّه غلط في قراءة الآية بحيث جعل عنوان الحاشية قوله: «ولم يجعل الله» بكلمة الجازمة دون «لن» الناصبة فتوهّم أنّه عدل فيه إلى الماضي بناء على أنّ كلمة «لم» الجازمة يقلب المضارع ماضيًا فما ذكره من النكتة، وهم على وهم.

قوله: والمراد بالسبيل الحجّة واحتجّ به أصحابنا على فساد شرى الكافر المسلم والحنفية إلى آخره.

قال بعض المتأخّرين من أعلام الإمامية: إنّ في الاستدلال على عدم جواز الشراء بعد قوله: **والمراد بالسبيل الحجّة**؛ تأمّل، نعم إن حملت على العموم كما هو الظاهر فالاستدلال صحيح، وقد استدلّ بعض أصحابنا أيضًا بها على عموم الملك، ويمكن الاستدلال بها على عدم تسلّط الكافر على المسلم بوجه تملّك وإجارة ورهن وغيرها؛ لأنّه نكرة في سياق النفي يفيد العموم، فلا شيء من السبيل له على المسلم، ويصحّ استدلال الحنفية أيضًا؛ لأنّ الزوجية تسلّط وسبيل واضح والفرض

---

١. «م»: هذا.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥١.

٣. «م»: ـ كلامه.

كونه منفيًا بالآية.

والعجب من المصنّف أنّه ضعّفه بعد القول باستدلال أصحابه به بأنّه لا ينفي أن يكون إذا عاد لهم؛ لأنّه إذا انتفى السبيل فما بقي نكاح فكيف يعود الزوجية بغير عقد؟ ولأنّه قد سلّم زواله لأنّه سبيل منفي فعوده يحتاج إلى دليل، ومجرّد رفع المزيل والمانع لم يمكن بل يحتاج إلى المقتضي، نعم يرد عليه أن ليس للزوجة سلطنة على الزوج عرفًا بل شرعًا أيضًا، بل يدلّ على بطلان العقد بارتدادها وإلّا يلزم انفكاك الرق وخروج الملك عن ملك المولى برِدّته لو قيل إنّ مثل وجوب النفقة سلطنة، وأيضًا قد يقال في رفع السلطنة عدم ثبوت أحكام النكاح من الدخول وغيره حتّى يرجع إلى الإسلام فتكون الردّة مانعة فيرجع بعد زوالها كما يقوله أصحابنا على التفصيل ذكروه، فتأمّل.

قوله: لأنّه لا ينفي أن يكون إلى آخره.

أي لأنّ قوله تعالى ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ**﴾ لا ينفي أن يكون إلى آخره وهو مذهب الشافعي؛ لأنّ عنده نكاح المرتدّ يبقى ثابتًا إذا عاد إلى الإيمان قبل مضي العدّة.

[قوله تعالى: ﴿ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذٰلِكَ لَآ اِلٰى هٰٓؤُلَآءِ وَلَآ اِلٰى ...﴾ (١٤٣)]

قوله تعالى: ﴿مُذَبْذَبِينَ﴾ بين ذلك الآية.

[احتجاج الفخر الرازي بالآية بأنّ العبد لم يكن خالقًا لأفعاله]

قال فخر الدين الرازي: احتجّ أصحابنا بهذه الآية على أنّ التذبذب إنّما يحصل بإيجاد الله تعالى فهو فاعله، وهذا ليس باختيار العبد، فإنّ الإنسان إذا وقع في قلبه التردّد وأراد أن يدفع عن نفسه ذلك لم يقدر عليه أصلًا، فلو كان العبد خالقًا لأفعاله ينبغي أن يدفع عن نفسه بالاختيار أيضًا، انتهى.

وأقول: الاحتجاج المذكور إنّما هو تشكيك ومغالطة؛ لظهور الفساد في الملازمة

المدلولة عليها بقوله: فلو كان العبد خالقًا لأفعاله إلى آخره؛ لأنّ اللازم على أُصول أصل العدل أنّه لو كان العبد خالقًا لأفعاله كان له أن يدفع بعض أفعاله عن نفسه ببعض آخر باختياره، لا أنّ له أن يدفع فعل غيره في نفسه عن نفسه، ولما فرض أنّ التذبذب فعل الله تعالى فعدم قدرة العبد على دفعه عن نفسه لا ينفي كونه فاعلًا لأفعاله قادرًا على دفع بعض أفعاله باختياره، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ...﴾ (١٤٥)]

[ما روى البخاري في معنى الآية]

روى البخاري في تفسير هذه الآية من جامعه أنّه جاء حذيفة في المسجد ولم يعظّمه عبد الله بن عمر، فقال حذيفة: قد كثر النفاق في قوم كانوا خيرًا منكم مخاطبًا لعبد الله، ثمّ قال له الأسود: سبحان الله أن يقول ﴿إِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ فتبسّم عبد الله ضاحكًا، وقال حذيفة: عجبت من ضحكه وقد عرف ما قلت انتهى، فتأمّل في مطاويه فإنّ عبد الله خليفة أهل الصفّة الذين كانوا خير الأصحاب عند ذوي الأذناب.

[قوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ ٱللهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ ...﴾ (١٤٧)]

قوله: يتشفّى به غيظًا إلى آخره.

[ما أفاده النيشابوري في معنى الآية]

توضيحه على ما تفسير النيشابوري أنّه تعالى برهن على أنّ فايدة الإيمان والعمل الصالح إنّما يرجع إلى المكلّفين، فقال: ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم لأنّ تعذيب الملوك بعض الرعية إنّما يكون للتشفّي من الغيظ أو لدرك الثأر

أو لجلب المنافع أو لدفع المضار وأمثال هذه الأُمور في حقّه تعالى محال، وإنّما المقصود حمل المكلّفين على فعل الحسن وترك القبيح؛ لينالوا السعادة العظمى، فمن امتثل وأطاع فكيف يليق بكرمه تعذيبه، ثمّ قال: قالت المعتزلة هذا صريح في أنّه تعالى لم يخلق أحدًا لغرض التعذيب وفي أنّ فاعل الشكر والإيمان هو العبد والجواب مسلّم أنّه تعالى غير مستكمل بالتعذيب ولا بالإثابة، ولكن وقوع البعض في مظاهر اللطف والبعض في مظاهر القهر ضروري كما سبق، وأيضًا انتهاء الكلّ إلى إرادته وخلقه وتكوينه ضروري بواسطة أو بغير واسطة، فيؤول المعنى إلى أنّه لا يعذّبكم إن كنتم مظاهر اللطف وهذا كلام في غاية الصحّة[١]، انتهى كلامه.

وأقول: قد سبق منّا الكلام على ما أسبقه فتذكّر وتدبّر.

قوله: وإنّما قدّم الشكر [لأنّ الناظر يدرك النعمة أو لا، فيشكر شكرًا مبهمًا ثمّ يمعن النظر حتّى يعرف المنعم فيؤمن به] إلى آخره.

جواب سؤال مقدّر، تقريره لم قدّم الشكر على الإيمان مع أنّه خلاف أكثر الآيات التي قدّم فيها الإيمان على العمل الصالح؟ أو مع أنّ الشكر عند العدلية من الواجبات العقلية، وأنّه سبب وجوب النظر الذي هو سبب[٢] المعرفة فيكون مقدّمًا على الإيمان.

وحاصل الجواب أنّ المكلّف في بدء الحال إذا نظر إلى ما عليه من نعمة الخلق والرزق انبعث منه حركة إلى معرفة المنعم، فحركة هذا يسمّى الشكر القلبي والشكر المبهم، وإذا شكر العبد هذا الشكر تدرّج منه إلى معرفة نعمة هي أرفع من تلك النعمة وهي معرفة المنعم الواحد الصمد[٣] الواسع الرحمة المثيب المعاقب، فيأتي

---

١. تفسير النيشابوري ٢ / ٥٢١.

٢. «هـ»: ـ سبب.

٣. «ع، م، ل»: ـ الصمد.

بشكر ظاهر فائق على ذلك، ويضيف[١] إلى الشكر القلبي الشكر[٢] بآداب[٣] الجوارح، والنداء على الجميل، والمخلص[٤] أنّ الكلام فيه إيجاز؛ لأنّ الشكر المذكور في الآية شكر مبهم وموجبه نعمة سابقة مستتبعة لمعرفة مبهمة، والإيمان مفصّل مستتبع بشكر[٥] مفصّل غير مذكور.

وقال الفاضل النيشابوري: أقول: إن لم يكن الواو للترتيب فلا سؤال، وإن كانت للترتيب فلعلّه إنّما قدّم الشكر في هذه الآية خلاف أكثر الآيات التي قدّم فيها الإيمان على العمل الصالح وهو الأصل؛ لأنّ الآية مسوقة[٦] في عرض المنافقين، ولم يقع نزاع في إيمانهم ظاهرًا، وإنّما يقع[٧] النزاع في بواطنهم وأفعالهم التي يصدر عنهم غير مطابقة للقول اللساني، فكان تقديم الشكر هاهنا أهمّ؛ لأنّه عبارة عن صرف جميع ما أعطاه [الله تعالى] فيما خلق لأجله حتّى يكون أقواله وأفعاله[٨] على نهج السداد وسنن الاستقامة[٩].

[قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ...﴾ (١٤٨)]

قوله: إلّا جهر من ظلم بالدعاء على الظالم [والتظلّم منه].

فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه؛ إن قيل: الاستثناء على هذا التقدير متّصل ويقتضي أن يكون الجهر بالسوء محبوب الله تعالى، وهو منزّه عن ذلك.

أُجيب بأن ﴿لَا يُحِبُّ﴾ معناه عرفًا يبغض، فيكون ذلك مبغوضًا لا محبوبًا، تدبّر.

---

١. «م، هـ»: يضيق.
٢. «ع، ل»: ـ الشكر.
٣. «هـ»: بأداء.
٤. «م، هـ»: والملخّص.
٥. «هـ»: لشكر.
٦. «هـ»: مسبوقة.
٧. «م»: وقع.
٨. في المصدر: حتّى تكون أفعاله وأقواله.
٩. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٥٢١.

[قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ ...﴾ (١٤٩)]

قوله: بعد ما رخّص له في الانتقام.

قال المحشّي الفاضل: إشارة إلى أنّ الانتقام رخصة وليس محبوبًا، والّا فلا يكون العفو أحبّ، لأنّ ترك المندوب لا يكون أحبّ، وكان وجه ذلك أنّ المراد بنفي المحبّة الكراهة[١]، فاستثناء الجهر أفاد أنّه ليس بمكروه، لا أنّه محبوب، وقد صرّح بما[٢] أشار إليه المحقّق التفتازاني، حيث قال: وكان المراد من[٣] الجهر محبوبًا أنّه غير مكروه بحيث يتناول المباح، وإلّا فترك المحبوب بمعنى المندوب كيف يكون أفضل وأحبّ؟ هذا كلامه، وفيه بحث لأنّه كثيرًا ما يجعل الشرع بعض الأعمال أحبّ من البعض ولا خفاء في أنّ العمل بالأحبّ يوجب[٤] ترك المحبوب[٥].

أقول: انتهى كلام المحشّي وفيه بحث؛ لأنّه إن أراد أنّ العمل بالأحبّ يوجب ترك المحبوب حال[٦] العمل بالأحبّ، فهذا ليس ممّا[٧] استبعده الفاضل التفتازاني، وإن أراد أنّه يوجب ترك المحبوب مطلقًا فهذا هو اللازم فيما نحن فيه من العفو والانتقام، وهو الذي استبعده الفاضل لكن لا ينافيه جعل الشرع بعض الأعمال أحبّ من البعض؛ لأن جعله أحد العملين أحبّ من الآخر لا يقتضي ترك الآخر مطلقًا؛ بل ربّما أمكن الجمع بينهما بأن يأتي بالأحبّ أوّلًا وبالمحبوب ثانيًا، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ ...﴾ (١٥١)]

قوله: [﴿أُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْكَافِرُونَ﴾] هم الكاملون [في الكفر].

يدلّ عليه توسيط الفعل بين المبتدأ والخبر المعرّف بلام الجنس.

---

١. «ل»: الكراهية.

٢. في المصدر: به بما أشار.

٣. في المصدر: بكون الجهر.

٤. في المصدر و«م»: توجب.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٢.

٦. «م»: على العمل.

٧. «هـ»: ما.

قوله: [﴿حَقًّا﴾ **مصدر مؤكّد لغيره أو صفة لمصدر الكافرين] بمعنى هم الذين كفروا [كفرًا حقًّا]** إلى آخره.

واللام حينئذ للعمد[١] أي هم الذين صدر منهم الكفر، وهذا أبلغ من الأوّل بحسب تأكيد الإسناد والأوّل أبلغ من جهة إثبات الكمال.

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ اَهْلُ اَلْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا ...﴾ (١٥٣)]

قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰٓ اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ﴾.

[وجه سؤال الرؤية بأنّه أكبر من سؤال تنزيل الكتاب]

إنّما كان سؤال الرؤية أكبر من سؤال[٢] تنزيل الكتاب؛ لأنّ التنزيل[٣] أمر ممكن في ذاته بخلاف رؤية الله عيانًا؛ فإنّهما ممتنعة بذاتها عند الحكماء والمعتزلة والإمامية، وممتنعة في الدنيا عند غيرهم.

قوله: لما يستحيل[٤] في تلك الحالة التي كانوا عليها.

قال الخطيب المحشّي: أي كونهم على ذلك النحو من التركيب البدني الضعيف الذي لا يطيق الرؤية أو كونهم في الدنيا، ورؤيته تعالى لا يكون إلّا في الآخرة، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ التقييد بما ذكر خلاف الظاهر من الآية، وإنّما ارتكب لترويج المذهب، فافهم.

قوله: وذلك لا يقتضى امتناع الرؤية مطلقًا.

أقول: هذا الذي ذكره من منع الاقتضاء مبني على ما مهّده[٥] أوّلًا من أنّ ذلك

---

١. «ل، هـ»: للعهد.
٢. «م، ل»: ـ سؤال.
٣. «م»: ـ لأنّ التنزيل.
٤. في المصدر: ما يستحيل.
٥. «هـ»: ما عهده.

الاستعظام وترتّب الذمّ والأيلام إنّما هو لتعنتهم وعنادهم، باقتراح دليل زائد على المرام، لا لطلبهم الرؤية الممتنعة بالذات؛ لأنّ امتناعها إنّما كان في الدنيا أو[1] بالنظر إلى ضعف طاقتهم عنها، وهذا مع كونه خلاف الظاهر من الآية قد فصّلنا الكلام في ردّه وإبطاله عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً**﴾[2] الآية، فإن راجعت النظر إليه رأيت ﴿**ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا**﴾[3].

[قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ ...﴾ (١٥٥)]

قوله تعالى: ﴿وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾.

[وجه التقييد بقوله ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾]

قد مرّ وجه التقييد بقوله: ﴿**بِغَيْرِ حَقٍّ**﴾ في سورة البقرة عند قوله: ﴿**وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾ وقد تكلّمنا ثمّة على ما وجّهه به المحشّي الفاضل في الموضعين، فتذكّر.

قوله: [﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ منهم كعبد الله بن سلام أو إيمانًا قليلًا إذ] لا عبرة به لنقصانه.

ليس هذا مبنيًا على مذهب من يقول: إنّ الإيمان يزيد وينقص، بل مراده أنّهم لا يؤمنون بجميع الأنبياء، وإنّما يؤمنون بموسى وعيسى مثلًا، فلا عبرة به.

---

١. «ل»: و.

٢. البقرة: ٥٥.

٣. الإنسان: ٢٠.

[قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾ (١٥٦)]

قوله: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ﴾ بعيسى إلى آخره.

المصنّف أن يحكم بعطف قوله: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ﴾ هاهنا على قوله: ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ سابقًا، وكان ذلك مستلزمًا لعطف الشيء على نفسه، قيّد الكفر هاهنا بكونه بـالنسبة إلى عيسى إشارة إلى أنّ الكفر المعطوف مغاير للمعطوف عليه، فالكفر الأوّل المرادبـه الكفر بموسى بقرينة ذكره بعد قوله: ﴿لَا تَعْدُوا فِي ٱلسَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾[١] مع ذكر النقض قبله، والكفر الثاني المراد به الكفر بعيسى، لاقترانه بقوله: ﴿وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾[٢] ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى﴾[٣]، والكفر الثالث المراد به الكفر بمحمّد ﷺ؛ لوقوعه في خير[٤] الأضراب الواقع جوابًا عـن تعنّتهم ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾[٥] وتذيله بقوله: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وإلى هـذا أشار المصنّف آخرًا بقوله: لتكرّر كفرهم إلى آخره.

قوله: أو على قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ﴾.

وهذا ممّا حكم صاحب الكشّاف[٦] بوجاهته؛ لأنّ قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ﴾ مقصود بالذات في الكلام، فكان اعتباره أولى من اعتبار ما ذكر استطرادًا.

[قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ...﴾ (١٥٧)]

قوله: [وأمثال ذلك] من الخوارق التي لا يستبعد في زمان النبوّة.

إنّما قال في زمان النبوّة؛ لأنّ هذا مستبعد بطريق الكرامات، و[٧] في زمـاننا لا يقتضي[٨] إلى القدح في النبوّات، والقدح في التواتر يوجب القدح في نبوّة جـميع

---

١. النّساء: ١٥٤.
٢. النّساء: ١٥٦.
٣. النّساء: ١٥٧.
٤. «م»: بخير.
٥. النّساء: ١٥٥.
٦. انظر: **الكشّاف** ١/ ٥٧٩ ـ ٥٨٠.
٧. «هـ»: أو.
٨. «هـ»: لا يقضي.

الأنبياء، فهذا فرع يوجب الطعن في الأصل، فهو مردود.

قوله: وإنّما ذمّهم الله بما دلّ [عليه الكلام من جرأتهم على الله سبحانه وتعالى] إلى آخره.

جواب سؤال وهو أنّ الذمّ يتوجّه إلى الفعل، فيمن قال: إنّي قتلت زيدًا، وقد قتله[١] في زعمه لا إلى القول.

قوله: أو إلى ضمير المقتول.

ولا يجوز أن يعود إلى عيسى؛ لأنّ عيسى مشبّه به.

قوله: وقال: قوم صلب [صلب الناسوت وصعد اللاهوت] إلى آخره.

المراد من هذا القوم النصارى، كما صرّح به في ***التفسير الكبير***[٢].

قوله: [﴿لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾] لفي تردّد.

في أنّهم قتلوا عيسى أم لا.

قوله: والشكّ كما يطلق [على ما لا يترجّح أحد طرفيه يطلق على مطلق التردد وعلى ما يقابل العلم] إلى آخره.

جواب سؤال وهو أنّهم قد وصفوا بالشكّ، والشكّ أن لا يترجّح أحد طرفيه، فكيف يوصفون بالظنّ والظنّ ما يترجّح أحدهما؟

قوله: [﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾] فيتّصل الاستثناء.

فيه أنّ اتّباع الظنّ الذي هو المستثنى ليس داخلًا في العلم بأيّ معنى كان، نعم لو كان المعنى ما لهم اتّباع[٣] إلّا اتّباع الظنّ لكان كما قال، ولذا اكتفى صاحب الكشّاف[٤] بكونه مستثنى منقطعًا.

قوله: [﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾] قتلًا يقينًا.

حاصله أنّ «يقينًا» يجوز أن يكون صفة مصدر محذوف، وأن يكون حالًا،

---

١. «هـ، م»: قتلته.

٢. انظر: **تفسير الرازي** ١١/ ٩٩.

٣. «م، هـ» زيادة: علم.

٤. **الكشّاف** ١/ ٥٨٠.

وعلى التقديرين يعود المعنى إلى عدم تيقّن القتل منهم، لفي أنّهم شاكّون في أنّهم هل قتلوه أم لا.

[قوله تعالى: ﴿ بَلْ رَفَعَهُ اللهُ اِلَيْهِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ (١٥٨)]

قوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللهُ اِلَيْهِ﴾.

أي إلى الموضع الذي لا يجري لأحد سوى الله فيه حكم، فكان رفعه إلى ذلك الموضع رفعًا إليه؛ لأنّه رفع عن أن يجري عليه حكم أحد من العباد.

قوله: روي أنّه ينزل من السماء حين يخرج الدجّال فيهلكه.

[نزول عيسى عليه السلام من السماء في زمن الإمام المهدي]

فيه أنّ من يهلك الدجّال هو المهدي الذي ينزل عيسى لنصرته كما صرّح به المحقّقون من أرباب السير والتاريخ[1].

قوله: وفيه تنبيه [على أنّهم يودّون أن يعلموا صحّة دعوى النبوّة].

على أنّ بعثة الأنبياء إلى الناس ضرورة لقصور الكلّ عن إدراك جزئيات المصالح والأكثر عن إدراك كلّياتها.

قال المحشّي الفاضل: يريد أن لا أحد يمكّنه إدراك جميع الجزئيات تفصيلًا لكثرتها وأنّ الأكثر لا يمكنه إدراك الكلّيات، وفيه أنّه فليكن[2] البعض بحيث يدرك

---

١. انظر: **كشف الغمّة** ٢ /٥٢ و٣ /٢٨٧؛ **إرشاد القلوب**، ٢٦٤؛ **الأمالي** للطوسي، ٢٦٥؛ **سعد السعود** للسيّد ابن طاوس، ١٩١ وغيرها؛ «م، هـ» زيادة: قوله: نصب على المدح إلى آخره.
قال النيشابوري: في قوله ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَوٰةَ﴾ أقوال: الأوّل روي عن عثمان وعايشة أنّهما قالا: إنّ في المصحف لحنًا وسيعمّها العرب بألسنتها، ولا يخفى ركاكة هذا القول؛ لأنّ هذا المصحف منقول بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه.
الثاني قول البصريّين أنّه نصب على المدح [**تفسير النيشابوري** ٢ /٥٢٢]، وفي «ع» عليها شطب.

٢. في المصدر: فلتكن.

أي[١] جزئي يرد عليه كما يمكنه وضع القاعدة[٢]، انتهى.

وأقول: لا يخلو إمّا أن يريد بذلك البعض الأنبياء عليهم السلام أو المجتهدين، فعلى الأوّل يثبت المطلوب وهو الاحتياج إلى النبي صلى الله عليه وآله، وعلى الثاني لا نسلّم أنّهم بحيث يمكن لهم إدراك حكم، أيّ جزئي يرد عليهم، ولهذا ترىٰ هم في كثير من الأحكام متوقّفين إلى آخر عمرهم.

[قوله تعالى: ﴿لٰكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَآ اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ...﴾ (١٦٦)]

[معنى شهادة الله بإنزال القرآن هو العجز عن معارضته]

ومعنى بشهادة الله إنزال القرآن بحيث عجز عن معارضة الأوّلون والآخرون.

قوله: ﴿لٰكِنِ ٱللهُ يَشْهَدُ﴾ استدراك[٣] عن مفهوم ما قبله.

وحاصله على ما ذكره النيشابوري أنّ هذه الآيات بأسرها جواب عن قول اليهود لو كان نبيًا لنزل عليه الكتاب وهذا الكلام يتضمّن أنّ هذا القرآن ليس كتابًا نازلًا عليه من السماء فلا جرم قبل لكن الله يشهد بأنّه نازل عليه من السماء.

وقال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: أنّه لمّا شبّه الإيحاء إليه بالإيحاء إلى الأنبياء، أوهم التشبيه مزيّة الإيحاء إلى الغير لكونه مشبّهًا به فاستدرك عنه[٤] بأنّ لإيحاء[٥] إليك مزية شهادة الله بما أُنزل إليك[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المقام مقام إنكار نبوّته، والنظر في نفيه وإثباته كما عرفت، وتوهّم مزية الإيحاء إلى الغير لا بنفي ثبوته حتّى يتمسّك به المنكرون لثبوته، ويحتاج في دفعه إلى الاستدراك المذكور، نعم لو كان النزاع في التفصيل لكان

---

١. في المصدر: ـ أي.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٥.

٣. «هـ»: استدرك.

٤. في المصدر: ـ عنه.

٥. «هـ»: للإيحاء.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٥.

لذلك[١] وجه، وليس فليس.

قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾.

قال أهل السنّة: دلّت الآية على أنّه تعالى عالم بعلمه لا بذاته وإلّا يلزم إضافة الشيء إلى نفسه، وفيه أنّ المغايرة الاعتبارية بين ذاته وعلمه كاف في إضافة علمه الذي هو عين ذاته إلى ذاته، فافهم.

قوله: أو بعلمه الذي [يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم] إلى آخره.

الظاهر أن يقال: و[٢]أنزله بما علم من مصالح العباد كما في [تفسير] النيشابوري.

[قوله تعالى: ﴿يَآ اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا ...﴾ (١٧١)]

قوله: إن صحّ أنّهم يقولون: إنّ الله [ثالث] ثلاثة [أقانيم: الأب والابن وروح القدس].

[ما أفاده الفخر الرازي ببطلان مذهب النصارى في التثليث]

قال فخر الدين الرازي: مذهب النصارى أنّه تعالى واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم فإنّهم أثبتوا ذاتًا موصوفة بصفات ثلاثة ـ كما في الكتاب ـ إلّا أنّهم وإن سمّوا تلك[٣] الصفات بأنّها صفات لكن بالنظر إلى مذهبهم ينبغي أن يكون ذواتًا، لأنّهم جوّزوا الحلول في عيسى وفي مريم، ولولا أنّها ذوات قائمة بأنفسها لما يحلّ في الغير ولا يفارق منه إلى الآخر، فعلى هذا يثبتون ذواتًا متعدّدة وهذا كفر محض، فلأجل هذا قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ﴾ أمّا لو[٤] حملنا الثلاثة على الذات والصفات، فلا يمكن إنكاره كيف وهذه الأوصاف مذكورة[٥] في القرآن[٦]، انتهى كلامه.

---

١. «هـ»: ذلك.
٢. «م، هـ»: أو.
٣. في المصدر: سمّوها.
٤. في المصدر: إن.
٥. في المصدر: وكيف لا تقول ذلك وإنّا نقول: هو الله الذي لا إله إلّا هو.

وأقول: في قوله: **ولولا أنّها ذوات قائمة** إلى آخره، نظر لجواز أن يكونوا مجوّزين لانتقال الصفات والأعراض، كما ذهب إليه طائفة من المسلمين أيضًا، غاية الأمر أن يكون هذا من جهالاتهم فلا يلزم التكفير، وكأنّا قد فصّلنا الكلام في ذلك سابقًا فتذكّر.

قوله: [﴿لَهُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ملكًا وخلقًا] لا يماثله شي من ذلك فيتّخذه ولدًا.

قال المحشّي الفاضل: جعله تتمّة لبيان نفي الولد ولعلّه نفي للشريك أيضًا؛ لأنّه لو كان له شريك لم يكن له جميع ما في السموات والأض بل كان منقسمًا[٧]، انتهى.

وأقول: لأنّه لم يسبق لدعوى نفي الولد بيان حتّى يكون قوله: له ما في السموات والأرض بيانًا له فهو بيان لما لم يتبيّن فجعله بيانًا لمّا لم يذكر أصلًا كما فعله هذا الفاضل غير متّجه.

[قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ ...﴾ (١٧٢)]

قوله: [﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾] عطف على المسيح.

وإنّما لم يعطفه على الضمير في ﴿يَكُونَ﴾ أو في ﴿عَبْدًا﴾[٨] لأنّه يستلزم أفضلية الملائكة من الأنبياء على ما لا يخفى.

قوله: [وقال مساقه لردّ قول النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية] وذلك يقتضي أن يكون المعطوف أعلى درجة [من المعطوف عليه] إلى آخره.

---

٦. **تفسير الرازي** ١١/١١٦.

٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٥.

٨. في هامش «ع»: فيه تأمّل «١٢».

[بحث في أفضلية الأنبياء على الملائكة]

قال صاحب الكشّاف: فإن قلت: من أين دلّ قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْـمُقَرَّبُونَ﴾ على أنّ المعنى ولا من فوقه؟ قلت: من حيث أنّ علم[1] المعاني لا يقتضي غير ذلك، وذلك أنّ الكلام إنّما سيق لردّ مذهب النصارى وغلوّهم في رفع المسيح عن منزلة العبودية، فوجب أن يقال لهم: لن ترفع[2] عيسى عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة، كأنّه قيل: لن يستنكف الملائكة المقرّبون من العبودية فكيف بالمسيح؟ ويدلّ عليه دلالة ظاهرة بيّنة، تخصيص المقرّبين لكونهم أرفع الملائكة درجه وأعلاهم منزلة، ومثاله قول القائل ـ شعر ـ:

وما مثله ممّن يجاودُ حاتِمٌ ولا البحر ذو الأمواج يلتجّ زاخره[3]

ولا شبّهته في أنّه قصد بالبحر ذي الأمواج ما هو فوق حاتم في الجود، ومن كان له ذوق فليذق مع هذه الآية قوله ﴿وَلَنْ تَرْضىٰ عَنْكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصارىٰ﴾[4] حتّى يعترف بالفرق البيّن[5]، انتهى.

وتوضيح ما ذكره من الذوق وإرادة الترقّي إلى فوق أنّ تأخير الملائكة عن المسيح مع وصفهم بالقرب في مقام نفي الاستنكاف عنهم يدلّ على أنّ الملائكة أفضل من المسيح، كما إذا قلت: لن يستنكف عمرو ولا الفضلاء المبرّزون عن الاعتراف بفضل زيد فإنّه يفهم من أنّ الفضلاء المبرّزين أفضل من عمرو، وكما إذا قلت: لن يستنكف الوزير عن هذا الأمر ولا السلطان، ولو عكست الكلام لن يستنكف السلطان ولا الوزير لو شقت بسهام الملام لخروجك عن مقتضى المقام، والسنن الذي يرتّب عليه الكلام؛ إذ في مثل هذا المقام يلزم الترقّي من الأدنى إلى

---

١. «م»: من علم.

٢. في المصدر: لن يترفّع.

٣. «ل»: ذاخره، الزاخر: المرتفع.

٤. البقرة: ١٢٠.

٥. **الكشّاف** ١/ ٥٨٧.

الأعلى، هذا مع وضوح المرام كما قرّرناه.

اعترض عليه بعض الأفاضل بأنّ ما أدعاه من الذوق لا يدلّ عليه الذوق ولا غيره، بل لمّا عجز المصنّف عن الجواب أحال على الذوق لئلّا يجترئ أحد على الإنكار، لئلّا يقال للمنكر: لا ذوق لك، وأمثال ذلك لا يعتدّ بها.

وأجاب عنه العلّامة الرازي[١] بأنّه أيّ سؤال ورد على المصنّف ـ أي صاحب الكشّاف ـ حتّى يقال: إنّه قال ذلك لما عجز عن الجواب عنه، وأمّا قوله: **إنّ الذوق لا يدلّ عليه**، فإن أراد ذوق نفسه فمسلّم؛ إذ ربّما لا يكون من أهل الذوق، وإن أراد ذوق غيره ممّن ألهم الصواب وأُوقى[٢] خطأ من البلاغة وفصل الخطاب، فلا نسلّم أنّهم لا يدركون ذلك، ومن أين علم أنّهم لا يدركون ذلك بذوقهم؟ ونظير هذا ما لو قال[٣] رجل: إنّه حادّ البصر يدرك السهى[٤]، فإنّه ليس لأحد منع ذلك، اللّهمّ إلّا أن يحكي عن نفسه لضعف بصره انتهى.

وأيضًا اعترض عليه صاحب التقريب بأنّه ـ أي صاحب الكشّاف ـ بنى في ما ادّعاه على المثال الجزئي وهو ممّا لا يصحّح[٥] به الدعوى الكلّية، ولأنّه إنّما يدلّ بسبق معرفة زيادة البحر على حاتم.

أمّا إذا قلت: لا يفعله زيد ولا عمرو لا يفهم التفضيل فدلالته على تفضيل الملائكة يتوقّف على معرفة فضيلتهم[٦] وبالعكس، فيدور، ولأنّ الواو لا يوجب الترتيب، ولأنّه يدلّ على أنّ جميع الملائكة أفضل؛ لأنّه جمع معرّف فيفيد العموم، لا أنّ كلّ واحد أفضل وهو المطلوب، وإن ادّعى أنّه ذوقي وجداني، فالوجدانيات لا يستدلّ بها على الخصم.

---

١. «هـ»: رحمة الله عليه.

٢. «هـ»: أدنى، وفي «م»: أوفى، والظاهر وفي «ل»: أُوتي.

٣. «م»: قال له رجل.

٤. «م»: سهر.

٥. «ل»: لا يصحّ.

٦. «م»: تفضيلهم.

وأجاب عنه العلّامة الرازي بأنّه لمّا قال المصنّف: يقتضي علم المعاني إلى آخره[١]، اضمحلّت أكثر الأنظار التي أوردها، لأنّ أدلّة علماء المعاني أكثرها خطابيات يقنع فيها بما[٢] يفيد الظنّ.

أمّا الأوّل، فلأنّ علماء المعاني يصحّحون الكلّي بالمثال.

وأمّا الثاني، فالجواب عنه أنّ المدّعي أنّ فوقيته علمت من تأخيره في مقام المدح ونفي المجاودة، وذلك لا ينافي أن يكون له فوقية في نفسه، وإنّما قلنا ذلك لأنّه يترقّي في مثل هذا المقام من الأدنى إلى الأعلى، أمّا لو تساوى المعطوف والمعطوف عليه في نفس الأمر، فأنت بالخيار في تقديم أيّهما شئت كما في[٣] لا يفعله زيد ولا عمرو، فكذا في الآية لمّا كان المقام مقام إظهار العبودية وعدم الاستنكاف، وقد وقع الاتّفاق على عدم تساوي عيسى والملائكة، فحينئذ إمّا أن يكون الملائكة أفضل من عيسى أو بالعكس، فإنّ كان الأوّل فهو المدّعى، وإن كان الثاني لم يجز لمخالفة القياس الذي هو الترقّي من الأدنى إلى الأعلى، وليس نظير ما في البيت، والآية ما مثّل به من قوله: لا يفعله زيد ولا عمرو؛ بل نظير ما فيهما أن يقول: لا يقاوم زيدًا عمرو ولا الأسد، ولا يستنكف عن الاعتراف بفضله عمرو، ولا الفضلاء[٤] المبرّزون، ولا شكّ أنّ فحوى الكلام يدلّ على أنّ شجاعة الأسد وفضل العلماء المبرّزين فوق شجاعة عمرو وفضله.

وأمّا الثالث، فالجواب عنه[٥] أنّا لم نستفد الترتيب من الواو فقط، حتّى يقول: الواو ليست للترتيب، بل استفدناه من الواو بالنظر إلى المقام.

وأمّا الرابع، فالجواب عنه أنّ السابق إلى الفهم في مثل هذا المقام أنّ كلّ واحد

---

١. «ع، ل»: ـ إلى آخره.

٢. «هـ»: لما.

٣. «م، هـ»: في نحو.

٤. «م، هـ»: العلماء.

٥. «ل»: ـ عنه.

من الملائكة لا يستنكف عن العبودية، ولا المجموع من حيث هو مجموع.

وأمّا قوله: وإن ادّعى أنّه ذوقي إلى آخره، فليس بشيء بعد تسليم أنّه بحسب علم المعاني، لأنّ الذوق عندهم حجّة على صاحب علم المعاني إذا اتّصف من نفسه، وطرح رداء التعصّب عن منكبه، انتهى.

وقد يقال في دفع بناء المقال[١] على مسألة الاعتزال: لا كلام في أنّ مقتضى علم المعاني والذوق الصحيح السليم هو هذا المعنى، أعني ولا من فوقه، كما يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير، لكن ينبغي أن ينظر المستدلّ أيضًا ويعرف أنّهما لا يفيدان إلّا الفوقية في المعنى الذي هو مظنّة لاستنكاف، والترفّع عن العبودية، وذلك هاهنا بزعم النصارى هو التجرّد والروحانية التي في عيسى من جهة أنّه لا أب له وكمال القدرة، والتأييد الذي به يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وهذا في الملائكة أقوى؛ لأنّهم لا أب لهم ولا أُمّ، ولهم بإذن الله قوّة قلع الجبال، ومزاولة مصاعب الأعمال، والتصرّف على الأهوال والأحوال، ما يقلّ في جنبه الإحياء والإبراء، وهم مع ذلك لا يستنكفون أن يكونوا عباد الله، فكيف بعيسى؟ ولا[٢] دلالة لهذا على الأفضلية والأكملية بالمعنى المتنازع فيه، فمن له ذوق فليذق[٣]، انتهى.

و[٤] قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في دفع ذلك أيضًا: إنّا وإن قلنا: إنّ الأنبياء أفضل من الملائكة لكن لم نقل: إنّ التفاوت بينهم تفاوت ما بين الأمير والوزير كما مثّلوا به، وإنّما المثال المطابق لما نحن قصدناه من التفاوت أن يكون أمير أن يكون لأحدهما على الآخر تفاوت في الجملة، فيقال: لا يستنكف الأمير الفلاني أن يفعل

---

١. «هـ»: مقاسي.

٢. «م»: فلا دلالة له بهذا.

٣. انظر: **تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات** لمحب الدين الأفندي، نقلًا عن التفتازاني في حواشيه، ٤٠١، حرف الراء.

٤. «م»: ـ و.

كذا و[١] لا الأمير الفلاني، وإن كان الأمير المذكور ثانيًا أخفض مرتبة من الأوّل بقليل، وأيضًا نحن لم نقل: إنّ عيسى أو غيره من آحاد الأنبياء أفضل من مجموع الملائكة، وإنّما قلنا: إنّ كلّ واحد من الأنبياء أفضل من كلّ واحد من الملائكة، ومدلول الآية هو الأوّل دون الثاني[٢].

وأقول: يمكن أن يحمل على هذا قول المصنّف: وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الآخر مطلقًا إلى آخره[٣].

فلا يتوجّه عليه ما أورده الخطيب من أنّه لو لم يستلزم ذلك لزم مذهب ثالث لم يقل به أحد؛ لأنّ مذهب الجمهور من أهل السنّة والشيعة أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة من غير تفصيل، ومذهب المعتزلة العكس من غير تفصيل، فالقول بكون الملائكة المقرّبين أفضل من عيسى دون[٤] البعض الآخر من الأنبياء خرق للإجماع المركّب في هذه المسألة، انتهى كلامه.

ووجه عدم التوجّه أنّ المصنّف لم يرد بقوله: وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الأخر مطلقًا، أنّه لا يستلزم فضل كلّ واحد من الأنبياء على كلّ من الملائكة حتّى يكون قولًا بالتفصيل المنافي للإجماع المركّب، بل أراد أنّه لا يستلزم تفضيل كلّ واحد من الأنبياء على الملائكة مطلقًا ولو على مجموعهم كما عرفت، وهذا ممّا لم ينعقد الإجماع على خلافه ولا وقع[٥] النزاع فيه، فتأمّل[٦].

هذا، وقال المحشّي الفاضل: الأظهر في الدفع أنّ الترقّي بنفي استنكاف الملائكة؛ لأنّهم[٧] أقرب من الاستنكاف لا لفضلهم على البشر؛ لأنّهم لا يرون فيما بينهم عبادًا بخلاف البشر، فإنّ في بني نوعهم كثرت العبودية، وشاعت الرقّية[٨]،

---

١. «م»: أو.
٢. روض الجنان وروح الجنان ٦/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
٣. «م»: ـ إلى آخره.
٤. «م»: أو من.
٥. «م»: دفع.
٦. «هـ»: تأمّل.
٧. «هـ»: أنّهم.
٨. حاشية عصام، المخطوط، ٢٥٦.

انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه إن أراد بقوله: إنّهم لا يرون فيما بينهم عبادًا إلى آخره، أنّهم لا يرون فيما بينهم عبادًا مطيعون لأوامر الله تعالى واقعون في قبضة تصرّفه، فبطلانه ظاهر؛ لأنّهم لا يرون فيما بينهم أحد[١] إلّا وهو عبد بهذا المعنى كما وصفهم الله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وإن أراد أنّهم لا يرون عبادًا يباع ويشترى مثلًا فليس مقصود الآية العبد بهذا المعنى لظهور عدم جريان البيع والشراء في الملائكة استكبروا عنه أو لم يستكبروا، وإن أراد معنى آخر فليذكر حتّى ننظر[٢] في صحّته وفساده.

[قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَالَةِ ...﴾ (١٧٦)]

قوله: والمراد بالأُخت: الأُخت من الأبوين أو الأب[٣]؛ لأنّه جعل أخوها عصبة.

يعني جعل الله أخاه عصبة في هذه الآية؛ لأنّ قوله: ﴿ **وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ**﴾ يدلّ على أنّ الأخ عصبة؛ لأنّ شأن العصبة أن يكون حصّته كذلك.

[تحقيق في شأن العصبة في الميراث]

أقول: لا يخفى أنّهم إنّما فهموا كون شأن العصبة كذلك من روايتهم عن طاوس عن ابن عبّاس، عن النبي ﷺ أنّه قال: «الحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأُولي عصبة»[٤]، حيث قالوا: إنّ فرض الأُخت النصف اتّفاقًا، وقد فهم من الرواية أنّ ما

---

١. «هـ»: أحدًا.

٢. «م، هـ»: ينظر.

٣. «هـ»: والمراد بالأُخت هاهنا العصبة لأنّه.

٤. **مسند أحمد** ١/ ٢٩٢ و٣٢٥؛ **سنن الدارمي** ٢/ ٣٦٨؛ **صحيح البخاري** ٨/ ٥ و٦؛ **صحيح مسلم** ٥/ ٥٩؛ **السنن الكبرى** ٤/ ٧١، ح ٦٣٣١.

بقي من ذوي الفروض فهي للعصبة، فظهر أنّ النصف الآخر في مسألة البنت والأخ للعصبة، ومنه يظهر أنّ حصّة العصبة النصف.

وفيه أنّ الرواية المذكورة ممّا طعن في سنده وقد أنكره ابن عبّاس كما رواه حارثة[١] بن مضرب قال: قلت لابن عبّاس: روى أهل العراق عنك وعن طاوس: أنّ ما أبقت الفرائض فلأُولي عصبة ذكر، قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ[٢] [من وراءك] أنّي أقول: إنّ قول الله عزّ وجلّ: ﴿**ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ**﴾[٣] وقوله: ﴿**وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ ٱللَّهِ**﴾[٤] وهل هما إلّا فريضتان؟ وهل أبقتا شيئًا؟ ما قلت بهذا ولا طاوس يرويه [عنّي].

قال حارثة[٥]: فلقيت طاوس فقال: لا والله ما رويت هذا [عن ابن عبّاس قطّ] وإنّما الشيطان ألقاه على ألسنتهم[٦].

مع أنّ هذه الرواية لم يرو إلّا من طاوس ومثله لا يصلح مخصّصًا لصريح القرآن الكريم، فتدبّر.

قوله: [﴿إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ ذكرًا كان أو أنثى إن أُريد بـ«يرثها» يرث جميع مالها] وإلّا فالمراد به الذكر [إذ البنت لا تحجب الأخ].

هذا محلّ الإنحراف عن ظاهر الكلام تطبيقًا للقرآن على المذهب؛ لأنّ الآية تدلّ على أنّ الأخ لا يرث من الأُخت إن كان للأُخت ولد، ويرث منها إن لم يكن لها ولد، فلو كان للأُخت بنت لم يرث الأخ منها؛ لأنّ البنت كما اعترف به المصنّف سابقًا ولد أيضًا كالابن، نعم خصّصوا ذلك بروايتهم السابقة، وقد عرفت ما فيه.

---

١. «هـ»: قاربة بن نضرة.
٢. «هـ»: أجمع.
٣. النّساء: ١١.
٤. الأنفال: ٧٥.
٥. «هـ»: قاربة.
٦. **التهذيب** ٩/ ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ **الخلاف** للطوسي ٤/ ٦٧ ـ ٦٨.

سورة المائدة

قوله[١]**: سورة المائدة مدنيّة.**

أقول: هذا ممّا روي عن ابن عبّاس ومجاهد وقَتادةَ، وقال جعفر بن مُبشِّر: إنّها مدنيّة سوى آيةٍ واحدةٍ نزلتْ في حَجّة الوداع وهي قوله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[٢] - وروى الإماميّة وغيرهم من أصحاب الحديث أنّ الآية المذكورة مع آية أُخرىٰ ـ هي قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾[٣] الآية ـ نزلتا حَجّة الوداع في موضعٍ يقال له: «غدير خُمّ» في شأن ولايةِ مولانا أمير المؤمنين وإمامتِه على كافّة المسلمين خلافةً عن سيّد المرسَلين عليه الصلاة والسلام[٤] كما سنوضحه إن شاء الله العزيز العلّام.

---

١. «م، ه»: زيادة: ولمّا أمدّني الله أمدّ مائدة أنعامه في تفسير المائدة ونشر ما وهبني من الأيادي والفائدة فلندعو ولنفرع مائد الفوائد الزائدة قائلًا: ﴿ربّنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدًا لأوّلنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ [المائدة: ١١٤] وصلواته على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الصادقين.

٢. المائدة: ٣؛ انظر: **البيان في عد آي القرآن** لأبي عمرو، ١٤٩؛ **تفسير مقاتل بن سليمان** ١/ ٢٧٦؛ **جامع البيان عن تأويل القرآن** ٦/ ١١٢؛ **تفسير السمعاني** ٢/ ٥؛ **معالم التنزيل** ٢/ ٥.

٣. المائدة: ٦٧.

٤. **روض الجنان وروح الجنان** ٦/ ٢٤٧.

[وجه تسمية السورة بـ «المائدة»]

ثمّ أقول: الظاهر أنّ وجه تسمية هذه السورة بـ«المائدة» ليس ما يُتوهّم من اشتمالِ أوائل السورة على تحليل بهيمة الأنعام ونحوه من الموائد والأنعام، أو ذكرِ لفظ «المائدة» في أواخر السورة حيث حكى الله تعالى عن عيسى عليه السلام قولَه: ﴿**ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ**﴾[1] الآية، بل المراد لطف الإمامة الّتي أكمل به الدين وأتمم به النعمة على المؤمنين كما أشار إليه تعالى في أوائل السورة أيضًا، بقوله: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى**﴾؛ فإنّها المائدة الكاملة والفائدة التامّة الّتي أحقّ وأليق أن يكون تسمية السورة بالنظر إليها، أشار إليه الشاعر الفاضل بقوله[2] قدّس سرّه: شعر

مَواهِبُ اللهِ عندي جاوَزَتْ أَمَلي ... وليس يَبلُغها قولي ولا عملي

لكنّ أشرفَها عندي وأفضلَها ... ولايتي لأمير المؤمنين عليّ[3]

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم ...﴾ (١)]

قوله: [ولعلّ المراد بـ«العقود» ما يعمّ العقود التي عقدها الله سبحانه وتعالى على عباده] وألزمها إيّاهم إلى آخره.

[بحث في معنى «العقود» وأحكامها]

فيه إشارة إلى ما هو المشهور من: أنّ الأصل في العقود اللزوم؛ لكنّه ينقسم عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام:

قسم لازم من الطرفين وهو الّذي لا يُتسلّط على فسخه إلّا[4] بسبب أجنبيٍّ

---

١. المائدة: ١١٤.   ٢. «م»: قوله.

٣. **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٢ / ٤؛ **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٢٤٧.

٤. «ع»: ـ إلّا.

كالبيع والنكاح؛ فإنّه لا يُتسلّط على فسخ البيع إلّا بسببٍ أجنبيٍّ مثل ظهور العيب في المبيع.

وقسم لازم من طرف واحد وهو الّذي لا يُتسلّط على الفسخ من طرف هو لازم إلّا بسببٍ أجنبيٍّ كالرهن؛ فإنّه لازم من طرف الراهن جائز من طرف المُرتهِن؛ فإنّ الراهن لا يجوز له فسخ الرهن إلّا بسببٍ أجنبيٍّ كما لو رهن على بيع فاسد قد ظَنّ لزومَه فله الفسخُ بعد ذلك، ويُشبِه الرهنَ الخُلْعَ والمُباراةُ؛ فإنّه جائز من طرف الزوجة ولازم من طرف الزوج؛ لأنّه لها أن يرجع فيما أدّت ويرجع الزوج عن[1] الفراق فكأنّه فسخ.

وقسم جائز من الطرفين بحسب الأصل وحكمه جواز تسلّط كلّ واحد منهما على الفسخ، وذلك كالوديعة والعارية والقِراض والشركة والوكالة والوصيّة والقرض والجُعالة والهِبة في بعض صُوَرها[2]، وبهذا ظهر أنّ في العقد إجمال يُعلم حالُه من البيان النبويّ والإماميّ.

قوله: إن حملْنا الأمرَ على المشترك بين الوجوب والندب.

أي: على القدر المشترَك ـ كما ذهب إليه البعضُ ـ أو باستعمال المشترَك في معنَيَيه و[3] إنّما اختاره؛ لأنّ فيه مَزيدَ[4] الفائدة؛ لكن[5] فيه تأويل اللفظ السابق بحفظ[6] ظاهر اللاحق والمرجَّحُ عند العقلاء العكسُ؛ لئلّا يلزمَ التأويلُ قبل الحاجة وكأنّ[7] لهذا جعل ***الكشّاف*** الوجهَ الظاهر إرادةَ تحليلِ الحلال ـ أي: اعتقاد حِلّه والعملِ على وِفقه ـ وتحريمِ الحرام[8]، ولأنّ الظاهر أنّه مجملٌ، تفصيله: ﴿**أُحِلَّتْ**

---

١. «هـ»: من.

٢. في هامش «ع، هـ»: أي الهيئة بعد النقض فإنّه جائز في مبدئه ثمّ يؤل إلى اللزوم «١٢».

٣. في المصدر: ـ و.

٤. في المصدر: مزيدة.

٥. «هـ»: لكنّه.

٦. «ل» والمصدر: لحفظ.

٧. في المصدر و«م»: كأنّه.

٨. **الكشّاف** ١/ ٦٠١.

لَكُمْ﴾[١] كذا قال المحشّي الفاضل.

وأقول: فيه نظر، أمّا أوّلًا: فلأنّ المصنّف نفى آنفًا استعمال اللفظ المشترَك في معنَيَيه فحَمْلُ كلامه هاهنا على تجويز ذلك كما ترى، نعم هذا ممّا ذهب إليه إمامه الشافعيّ، ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾[٢].

وأمّا ثانيًا: فلأنّ حمل الأمر على القدر المشترَك ونحوه ليس بتأويلٍ غايةُ الأمر حملُ اللفظ على ما وُضِعَ له عند البعض وحملُ اللفظ على ما هو معناه الحقيقيّ عند البعض ليس خلافَ الظاهر عنده؛ ـ ليكونَ تأويلًا مؤدِّيًا إلى انعكاس القضيّة الراجحة عند العقلاء ـ وكونه تأويلًا وخلافًا للظاهر عند الآخَرين لا يقدَح في مقصود المصنّف.

لا يقال: إنّ مذهب المصنّف ـ على ما عُرف عن **منهاجه** في الأُصول ـ أنّ الأمر للوجوب لا للقدر المشترَك.

لأنّا نقول: إنّ تفسيره هذا مؤخّر عن المنهاج فجاز أن يكون اجتهاده قد تغيّر عمّا ذكره ثَمَّةَ، والقولُ بأنّ سَوق كلامه ـ حيث[٣] قال: **إن حملْنا الأمرَ** إلى آخره ـ يُشعِر بخلاف ذلك محلُّ تأمّل.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ**﴾ إلى آخره ليس تفصيلًا للحلال والحرام فقطْ حتّى يناسِبَ حملَ هذه الآية على الإيفاء بخصوصهما بل هو تفصيل لغيره من: التعاونِ على البرّ والتقوى وكيفيّةِ الوضوء وغيرِهما فتدبّرْ.

قوله: [﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾] تفصيل للعقود.

كما ذكره صاحب الكشّاف[٤]، فالإيفاء بمثله الواجب هو اعتقاد حِلّ أكلهما

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٧.
٢. الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ والزمر: ٧.
٣. «ه»: حتّى.
٤. **الكشّاف** ١/ ٦٠١.

وجوبه مع الحاجة ويحتمل أن يكون المرادُ إباحةَ أكلِها أو مطلقِ الانتفاع بها.

قوله: وإضافتها إلى الأنعام للبيان.

[نوع إضافة البهيمة إلى الأنعام]

قيل: عليه إنّهم قد شرطوا في الإضافة البيانيّة أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عمومٌ وخصوصٌ من وجه كـ«خاتم فضّة»؛ فإنّ الخاتم أعمُّ من الفضّة من وجه والفضّة أعمُّ منه من وجهٍ آخَرَ؛ لكن البهيمة ليست كذلك بالنسبة إلى الأنعام؛ فإنّ الأنعام لا يوجَد بدون البهيمة وقال العلّامة التفتازانيّ: اشترطوا فيها أن يكون المضاف إليه من جنس المضاف وهاهنا الأمر بالعكس. انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ اشتراط العموم والخصوص من وجه ـ كما ذهب إليه الشيخ الرضيّ رضي الله عنه[١] وأكثر النحاة ـ إنّما هو حكم ظاهريّ؛ لأنّهم لمّا نظروا إلى أنّ الغالب في الإضافة البيانيّة العمومُ والخصوصُ من وجه، اشترطوا فيها ذلك، وأمّا التحقيق في ذلك على ما حقّقه الفاضل التفتازانيّ أنّه لا يحصل البيان إلّا باعتبار خصوص المضاف إليه، ولا دخلَ لعمومه أصلًا، وأنّه لا يُستفاد الاختصاصُ الّذي هو مدلول اللام في مثل «علم المعاني» و«شجر الأراك» أصلًا وذلك لازم في الإضافة الّتي بمعنى اللام[٢] وإن لم يجب جواز التصريح بها في اللفظ. انتهى كلامه.

ويؤيّده أنّ صاحب الكشّاف أيضًا جعل إضافةَ «البهيمة» إلى «الأنعام» بيانيّةً في

---

١. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٢/ ٢٩ ـ ٢٠٦.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال شارح الكافية: اعلم أنّه لا يلزم فيما هو بمعنى اللام أن يصحّ التصريح بها بل يكفي إفادة الاختصاص الذي هو مدلول اللام فقولك: يوم الأحد وعلم الفقه وشجر الأراك بمعنى اللام ولا يصحّ إظهار اللام فيه [انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٢/ ٢٠٧]، وبهذا ارتفع الإشكال عن كثير من مواد الإضافة اللامية ولا يحتاج فيها إلى التكلّفات البعيدة مثل كلّ رجل وكلّ أحد، انتهى «١٢، منه».

وفي «ع، هـ» فوق كلمة وبهذا ارتفع: إذ لم يستعمل يوم الأحد وكذا الحال في الباقين «١٢».

هذا المقام، والسيّد المحقّق ـ قدّس سرّه الشريف ـ في إضافة «الدين» إلى «الإسلام» المراد به دين نبيّنا ﷺ مع أنّ الموضعين من إضافة العامّ إلى الخاصّ فالحقّ أن يجعل إضافةَ العامّ إلى الخاصّ مطلقًا بيانيّةً كما لا يخفى، وكذا الكلام في اشتراطهم أن يكون المضافُ إليه جنسَ المضاف بل هذا الاشتراط مساوِق للاشتراط الأوّل؛ لأنّهم فسّروا الجنس بما يكون بينه وبين المضاف عمومٌ من وجه فتوجّهْ.

قوله: وقيل: هما المراد بـ «البهيمة» إلى آخره.

هذا تخصيصٌ غيرُ واضح؛ فإنّ الظاهر شمولها لجميعِ ذَوات الأربع أو كلِّ حيّ لا تميزَ له، ولا يبعد إرادة ذلك من الأنعام أيضًا ويكون ذكرها[1] للتأكيد كما يُفهم من مجمع البيان، فيدلّ على إباحة كلّ ذلك مثل الحمار والفرس والبَغْل وغيرها، ويخرج ما عُلم تحريمُه بدليله مثل حُرِّمت عليكم المَيتةُ ويؤيّد العمومَ قولُه: ﴿**إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ**﴾ آية تحريمه أو محرّم ما يُتلى عليكم؛ كقوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ**﴾ الآية[2].

قوله: [﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾] إلّا محرَّمَ ما يُتلى إلى آخره.

[بحث في نوع الاستثناء ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾]

يعني: أنّ ﴿**مَا يُتْلَىٰ**﴾ استثناء متّصل من ﴿**بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ**﴾ وليس من جنسها؛ لأنّ المَتلُوَّ لفظ فحاول جعل المستثنى من جنس المستثنى منه بتقديرِ مضافٍ محذوفٍ، فـ﴿**مَا يُتْلَىٰ**﴾ يكون عبارةً عن البهائمِ المحرَّمةِ بقوله: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ**﴾ إلى قوله: ﴿**على النُّصُب**﴾ وبآياتٍ أُخَرَ يلائم ذلك، أو من فاعل ﴿**يُتْلَىٰ**﴾ أي: يُتلى آيةُ

---

١. «ل»: ذكرًا.

٢. اقتباس من **زبدة البيان**، ٤٦٢.

تحريمه[١]؛ ليكونَ ﴿مَا﴾ عبارةً عن البهيمة المحرَّمة لا عن اللفظ المَتلوّ.

ويمكن أن يكون المقصود من التوجيهين الإشارةَ إلى أنّ الإسناد مجازيّ كما ذكره الفاضل التفتازانيّ، فلا يحتاج إلى تقدير المضاف أمّا على الأوّل، فظاهر وأمّا على الثاني، فلجواز أن يكون استثناءُ ﴿مَا يُتْلَىٰ﴾ على التجوّز مِن إجراء حال المعنى على اللفظ على عكس التجوّز الأوّل، فتأمّلْ.

[إعراب ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ﴾]

قوله: [﴿غير محلّي الصيد﴾] حالٌ من الضمير في ﴿لَكُمْ﴾.

على تقدير أن يكون حالًا من الضمير في ﴿لَكُمْ﴾ كان المعنى: «أُحلّت لكم بهيمةُ الأنعام حالَ كونكم غيرَ محِلّي الصيدِ وأنتم حُرُم»، فلزم عدمُ الإحلال حالَ إحلال الصيد وهم حُرُم، وليس كذلك؛ إذ الإحلال حاصل في الحال المذكور وفي غيره، وأمّا ما قاله العلّامة التفتازانيّ: «أنّه يمكن دفع الإشكال بأنّ المراد بـ ﴿ٱلْأَنْعَامِ﴾ أعمُّ من الأُنسي والوحشيّ مجازًا أو تغليبًا أو كيفَ ما شئتَ، وإحلالُها على عمومها مختصٌّ[٢] بحال كونهم غيرَ مُحِلّين للصيد في الإحرام؛ إذ معه يحرم البعض وهو الوحشيّ.

ففيه أنّه يلزم منه استدراكُ[٣] اعتبار الإحلال؛ بل يكفي أن يقال: «أُحلّتْ لكم بهيمةُ الأنعام غيرَ مُحرِمين»؛ لأنّ في حال الإحرام لم يحلّ جميعُ الأنعام بل البعض محرَّم وهو الوحشيّ كما ذكره، والجواب أنّ المراد مُحِلّي الصيدِ وأنتم حُرُم[٤] ـ على

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: قال العلّامة الرازي رحمه الله: فيكون «يتلى» في الأصل مستندًا إلى آية وهي مضافة إلى «تحريمه» المضاف إلى الضمير فلمّا حذف المضاف إليه أُسند «يتلى» إلى الضمير الذي كان مجرورًا فانقلب مرفوعًا مستترًا في «يتلى» «١٢، منه رحمه الله».

٢. «ل»: ممّا مختصّ.

٣. «هـ»: استدراكه.

٤. «ل، ع»: ـ حرم.

هذا التقدير ـ: الصائدون حالَ الإحرام فيلزم أنّهم إذا كانوا صائدين حالة[١] الإحرام، لم يحلّ لهم جميعها بل يحرم البعض وهو ما كانوا لنا (ظ) لصيده كذا في حاشية الخطيب، وفيه تأمّل.

قوله: وفيه[٢] تعسّف.

قال المحشّي الفاضل: كأنّ وجه التعسّف في الاستثناء عنده[٣] أنّ الاستثناء بالغير في القرآن غير مألوف[٤]. انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ التركيباتِ الغيرَ المألوفةِ في القرآن كثير كقوله تعالى: ﴿**إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ**﴾[٥] فيلزم أن يكون تعسّفًا ولا يخفى ما في ارتكابه من: التعسّف.

وقد يقال: التعسّف إنّما هو بحَسَب اللفظ؛ لعدم إمكان استثناء ﴿**مُحِلِّى**﴾ عن «البهيمة».

وأقول: فيه أنّه إنّما يتّجه ذلك إذا كان مراد القائل استثناء ﴿**مُحِلِّى**﴾ عن «البهيمة»، وأمّا إذا كان المراد استثناء عن «المؤمنين» المدلولِ عليهم بقوله: ﴿**لَكُمْ**﴾ فلا، وربّما يوجَّه بأنّه يلزم استثناء «المُحِلّين للصيد في حال الإحرام» عن[٦] «المؤمنين» وهذا غير ملائم؛ لأنّ شأن المؤمنين ليس إحلال الصيد حالَ الإحرام بل تحريمه.

ثمّ إنّ حقّ[٧] العبارة على تقدير الاستثناء أن يقال: «وهم حُرُم» حتّى يرجعَ الضمير إلى المستثنى الّذي هو «المُحِلُّون».

وأقول: فيه تأمّل؛ لأنّ ﴿**مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ**﴾ إذا لم يكن حالًا وكان استثناءً عن

---

١. «م، هـ»: حال.

٢. في هامش «ع»: أي في الاستثناء من ﴿**أُحِلَّتْ**﴾ «١٢».

٣. في المصدر: ـ عنده.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٧.

٥. طه: ٦٣.

٦. «م، هـ»: من.

٧. «م، هـ»: ـ حقّ.

«المؤمنين» المفهومين من ضمير ﴿لَكُمْ﴾ لا يتعلّق به[١] قوله: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ حتّى يكونَ اللازم استثناءَ «المُحِلّين للصيد في حال الإحرام»، فالظاهر أنّ وجه التعسّف على هذا التقدير لزوم عدم ارتباط قوله: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ بقوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ﴾ بل بشيء ممّا قبله، فتدبّر؛ فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

[المراد من قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾]

قوله: [﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾] من تحليل وتحريم.

يعني: في الآية إشارة إلى عدم اتّجاه السؤال عن اللِّمّ والعلّة، بأن يقال: ما السبب في إباحةِ الأنعام في جميع الأحوال، وإباحةِ الصيد في بعض الأحوال وإباحةِ ما أباح واستثناءِ ما يحرم؟ ففيه إشارة إلى بطلان القياس باستخراج العلّة.

وأقول: يمكن أن يجعل الآية إشارةً إلى ردّ شبهة الثَّنَويّة على ما ذكره الفاضل النيشابوريّ في صدر هذه الآية، حيث قال: قال[٢] الثَّنَويّة: ذَبح الحيوانات إيلام، والإيلام قبيح ـ وخصوصًا إيلام مَن بلغ في العجز والحَيرة إلى حيثُ لا يَقدر أن يَدفع عن نفسها[٣] ولم يكن له لسان يَحتجّ على من يقصد إيلامَه ـ والقبيح لا يرضى به الإلهُ الرحيم الحكيم فلا يكون الذبح مباحًا حلالاً، فلقوّة هذه الشبهة زعم البَكريّة من المسلمين أنّه تعالى يدفع ألمَ الذَّبح عن الحيوانات، وقال[٤] المعتزلة: إنّ الإيلام إنّما يقبح إذا لم يكن مسبوقًا بجناية ولا ملحوقًا بعوض، وهاهنا يعوّض اللهُ سبحانه وتعالى هذه الحيواناتِ بأعواض شريفة فلا يكون ظلمًا وقبيحًا كالفصد والحجامة لطلب الصحّة، وقالت الأشاعرة: الإذن في ذبح الحيوانات تصرّف من الله تعالى في

---

١. في هامش «ع، م، ه»: إذ حاصل الآية حينئذ أي على تقدير تعلّق ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ بذلك أُحلّت لكم أيّها المؤمنون بهيمة الأنعام إلّا محلّي الصيد منكم وأنتم حرم (بل الظاهر أن يقال: وهم حرم «١٢») [ما بين الهلالين من «ع»] ولا يخفى فساده «١٢، منه رحمه الله».

٢. في المصدر: قالت.

٣. في المصدر: نفسه.

٤. في المصدر: وقالت.

ملكه فلا اعتراضَ عليه[١]، انتهى كلامه.

وأنت خبير بأنّ خير الأجوبة أوسطها.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَآئِرَ ٱللَّهِ ...﴾ (٢)]

قوله: [﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ﴾] ما أُهديَ إلى الكعبة.

قال الفاضل التفتازانيّ: ولم يُعَدّ «الهَدْي» في الشعائر، مع ورود النصّ بذلك؛ نظرًا إلى عطفها عليها، ولم يجعله من قبيل الملائكة وجبرئيل؛ لعدم فضلها على سائرها. انتهى.

وقال المحشّي الفاضل: وإنّما ذكر «الهَدْي» مع أنّه من الشعائر على ما ورد النصّ به [تخصيصًا بعد تعميم]، لأنّ[٢] منع التحليل فيه أهمّ؛ لأنّه[٣] فيه ضمانَ حقّ الفقراء بخلاف باقي[٤] الشعائر، ولأنّه أقربُ بأن يقع[٥] الناس فيه؛ لأنّ فيه أخذَ مالٍ يعسر على أرباب الطمع تركُه، فما قال المحقّق التفتازانيّ «أنّه لا وجهَ لجعله تخصيصًا بعد التعميم؛ لأنّه لا فضلَ له على باقي الشعائر» ليس بشيء[٦]. انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ «الشعائر» على ما فصّلها صاحب الكشّاف[٧] عبارة عن مَواقف الحجّ ومَرامي الجِمار[٨] والمَطاف والمَشعر والمَسعى والأفعال الّتي هي علامات الحاجّ يُعرف بها من الإحرام والطواف والسعي والحلق والنحر، ولا ريبَ أنّ أكثر المذكورات أصل لسَوق الهَدْي حتّى أنّ المنع منه يستلزم المنعَ من الهَدْي دون العكس، فكيف يقال: إنّ اهتمام الشارع بالهَدْي أكثر؟ وأيضًا كيف يقال ذلك مع[٩] أنّ الهَدْي إنّما يجب في حجّ[١٠] التمتّع دون القِران والإفراد ومع أنّ له بدل

---

١. **تفسير النيشابوري** ٢ /٥٤٢.

٢. «م، هـ»: لأنّه.

٣. في المصدر: لأنّ.

٤. في المصدر و«هـ»: ما في.

٥. في المصدر: نفع.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٧. في «م» زيادة: به.

٨. «ل»: الحجار.

٩. «هـ»: من.

١٠. «م»: ـ حجّ.

عند فقده؟ وأيضًا إنّما يلزم ضمان حقّ الفقراء إذا كان المراد من تحليل الهدي أخذه ونهبه، أمّا إذا كان المراد منعه عن أن يصل إلى محلّه كما ذكر في التفاسير فلا، وهو ظاهر، وأيضًا إنّما يلزم ذلك إذا أحلّوا الهَدْيَ وأخذوه بعد الذبح والنحر، وأمّا قبله فلا.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ الفاضل التفتازانيّ لم يقل: إنّه لم يجعله تخصيصًا بعد التعميم؛ لأنّه لا فضلَ له على باقي الشعائر، كما ذكره المحشّي واعترض عليه بأنّه ليس بشيء، بل عبارته كما قدّمناه: «أنّه لم يجعله من قبيل ملائكته وجبرئيل؛ لعدم فضلها على سائرها»، ولا ريبَ في أنّ عطف «جبرئيل» على «الملائكة» لفضله على سائرها، فما جعل من قبيله يجب أن يكون كذلك وعطف الخاصّ على العامّ، وإن كان عامًّا شاملًا لعطف نحو «جبرئيل» على «الملائكة»، لكن هذا الخاصّ مختصّ بكون نكتة العطف فيها هو الفضلَ والشرفَ، ولا يلزم من استقامة حمل العبارة على مطلق أنحاء عطف الخاصّ على العامّ استقامة حمله على النحو الخاصّ المذكور حتّى يتوجّهَ أنّ الحكم بعدم استقامته ليس بشيء، وبالجملة ما أتى به المحشّي الفاضل مبنيّ على خيانته في عبارة الفاضل التفتازانيّ؛ لغاية شَعَفِه في الإيراد وحرصِه على تكثير السَّواد.

قوله: وفائدته.

أي: فائدة الحال، الإشارة إلى علّة المنع والمبالغة فيه، فمع عدمها يحتمل جواز التعرّض لهم، فتأمّلْ.

[معنى ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ﴾]

قوله: [﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ ...] وقيل: معناه يبتغون من الله رزقًا بالتجارة إلى آخره.

حاصله أنّ فائدة الحال المذكورة الإشارة إلى أنّه وإن كان قصدهم مجرّد الدنيا لا

الآخرة لا يحلّ التعرّض لهم؛ حرمةً للبيت فكيف إذا كان مقصودهم الآخرة فهو أبلغُ، ويؤيّده الرواية المذكورة وأمّا ما ذكره المصنّف موافقًا لصاحب الكشّاف من أنّه على هذا الاحتمال تكون الآية منسوخةً، ففيه[1] أنّه يحتمل أن يكون المراد عدمَ التعرّض من جهةِ أنّ قصدهم بيتُ الله الحرامُ إلى أن يَصِلوا البيتَ، والحرمَ الموضعَ الّذي لا يجوز دخول الكفّار فيه، فيكون نحو اقتلوا مخصّصة لا ناسخة، أو يكون المراد المسلمين فيكون هذه الآية مخصوصةً لا منسوخةً، ويؤيّده ما هو المشهور بين العامّة والخاصّة من المفسّرين أنّ المائدة آخِر ما نزل، فليس شيء منها منسوخًا.

[التعرّض لقاصدي البيت الحرام حرام مطلقًا]

وبالجملة الظاهر تحريم التعرّض لقاصدي البيت الحرام مطلقًا إلّا ما خرج بالدليل مثل ما تقدّم، فالحال المذكورة إمّا لكون الواقع ذلك أو أنّه كذلك في الأكثر، وكذلك إذا كان جملة ﴿**يَبْتَغُونَ**﴾ صفةً فتأمّلْ. نعم إذا وصل الكفّار إلى موضع لا يجوز لهم الدخول، يتعرّض لهم بمنعهم من[2] الدخول فقطْ فيكون المنع حينئذٍ خارجًا لدليله فتخصّص هذه الآية[3]، تأمّلْ.

قوله: إذ روي أنّ الآية نزلت إلى آخره.

تفصيل الرواية على ما في تفسير النيشابوريّ رواية عن ابن عبّاس أنّه قال: إنّ الحطم ـ واسمه شُرَيح بن ضبيعةَ الكِنْديّ ـ أتى النبيَّ ﷺ من اليمامة إلى المدينة

---

١. في هامش «م، ه»: ولعلّه إنّما وقع في هذا الغلط بموافقة عبارة الكشّاف من غير أن يتأمّن معناه فإن الحنفية ومنهم صاحب الكشّاف يسمّون التخصيص بالمتأخّر الغير المقارن نسخًا، بخلاف الشافعية ومنهم المصنّف فتدبّر «١٢، منه».

٢. «ه»: عن.

٣. اقتباس من **زبدة البيان**، ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

فخلف خيلَه خارجَ المدينة ودخل وحده على النبيّ ﷺ فقال له: إلى ما[١] تدعو الناسَ؟ فقال: إلى شهادةِ أن لا إلهَ إلّا الله وإقامِ الصلاة وإيتاءِ الزكاة، فقال: حَسَنٌ إلّا أنّ لي أُمَراءَ لا أقطع أمرًا دونهم ولعلّي أُسلِمُ وآتي بهم، وقد كان النبيّ ﷺ قال لأصحابه: يدخل [عليكم] رجل يتكلّم بلسانِ شيطان، ثمّ خرج مِن عندِه، فلمّا خرج، قال رسول الله ﷺ: لقد دخل بوجه كافر وخرج بعُقبي غادر وما الرجل بمسلم، فمرّ بسرح[٢] المدينة فاستاقه فطلبوه فعجزوا عنه، فلمّا خرج رسول الله ﷺ إلى عُمرة القضاء، سمع تلبيةَ حجّاج اليمامة فقال لأصحابه: هذا الحطم وأصحابه وكان قد قلّد ما نهبه[٣] من سرح المدينة وأهداه إلى الكعبة، فلمّا توجّهوا في طلبه، أنزل الله تعالى: ﴿**يَآ أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَآئِرَ ٱللَّهِ**﴾ يريد ما أشعر اللهُ وإن كانوا على غير دين الإسلام[٤].

قوله: [﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا﴾ إذن في الاصطياد بعد زوال الإحرام ...] دلالة الأمر على الإباحة مطلقًا.

[دلالة ﴿فَٱصْطَادُوا﴾ على الإباحة دون الوجوب]

فإنّ دلالته على الإباحة[٥] هاهنا دون الوجوب إنّما هو بملاحظة وقوعها بعد الحظر وربّما يُفهم ذلك بخصوصيّةٍ أُخرىٰ كالإجماع ونحوه ممّا يدلّ على إرادة الإباحة.

[معنى «التعاون على البرّ و التقوى»]

قوله: [﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾] على العفو والإغضاء.

---

١. في المصدر: إلى مَ.

٢. «م»: خارج.

٣. في المصدر: ما نهب.

٤. **تفسير النيشابوري** ٢/٥٤٣.

٥. «ل»: على أنّ الإباحة.

ويحتمل أن يكون أمرًا بالتعاون مطلقًا من غير أن يكون تتمّةً لـ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ**﴾.

قوله: [﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ﴾] للتشفّي والانتقام.

والظاهر أنّ المراد الإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الّذي يقال عرفًا: إنّه كذلك، مثل أن يطلبَ الظالم العصا من شخص؛ لضربِ مظلوم فيعطيه إيّاها، أو يطلبَ منه القلمَ؛ لكتابة ظلم فيعطيه إيّاه، ونحو ذلك ممّا يُعدّ معونةً عرفًا فلا يصدق على التاجر الّذي يتّجر؛ لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم الفاسق في أخذ العشور، ولا على الحاجّ الّذي يؤخذ منه بعض المال في طريقه ظلمًا، وغير ذلك ممّا لا يُحصى، فلا يعلم صدقها على شراء مَن لم يحرم عليه شراء السلعة مِن الّذي[1] يحرم عليه البيع ولا على بيع العنبِ ممّن يعمل خمرًا، والخشبِ ممّن يعمل صنمًا، ولهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه وعليه الأكثر، ونحو ذلك ممّا لا يُحصى فتأمّلْ، فالآية دلّت على أنّ المعاون على الشيء كالفاعل في الخير والشرّ كما هو المشهور في الخبر: «أنّ الدالّ على الخير كفاعله»[2].

[قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ ...﴾ (٣)]

قوله: [والميتة ما فارقه الروح] من غير تذكية.

[تحقيق في المراد من ﴿ٱلْمَيْتَةُ﴾ و ﴿وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ﴾ و ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾]

أي من غير تذكية شرعيّة ولو بإخراجِ المسلم السَّمَكَ من الماء حيًّا وأخذِ الجَراد كذلك، ويحتمل أن يكون المراد بالمَيتة كلَّ حيوان مأكول اللحم من حياته وفارقتْه الروحُ من غير تذكية شرعيّة، وظاهر لفظ المَيتة مُشعِر بأنّ ما لم يحلّ فيه الحياةُ منها

---

١. «هـ»: الذين.

٢. أُخذ من زبدة البيان، ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

ما يكون حرامًا، ولهذا استثناه أصحابنا الإماميّة مؤيَّدًا بالأخبار[١]، ويمكن أن يقال: إنّ المتبادر من تحريم المَيتة تحريم أكلها كما في الدم ولحم الخنزير، فإن ثبت تحريم جميع انتفاعاتها، فيكون بغير[٢] الآية، ويحتمل فهمه منها أيضًا، ولهذا قالوا: يحرم جميع الانتفاعات بالمَيتة؛ لأنّ العين لا تحرم، وتقدير الأعمّ أولىٰ؛ لئلّا يلزمَ الإجمالُ أو الترجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ إذ لا قرينةَ على الخصوص فافهمْ، وحينئذٍ يدلّ على عدم جواز لُبس جلد المَيتة في الصلاة وغيرها، دبغتْ أم لا، كما يدلّ عليه الأخبار[٣] الإماميّة وإجماعُهم[٤].

ووافقهم في ذلك أحمد بن حنبل وخالف الشافعيّ حيث قال: يجوز مع الدبغ مستثنيًا للكلب والخنزير، وأبو حنيفةَ استثنى الخنزيرَ لا غير، ومالك لم يستثنِ شيئًا وقال: كلّ مَيتة يطهر ظاهره الّذي ينبت عليه الشَّعر دون باطنه المجاور للّحم[٥]، فتدبّرْ.

ولا يذهب عليك أنّ حرمة المَيتة شرعًا معتضدة بالعقل؛ فإنّ الحكمة في تحريم المَيتة أنّ الدم جوهر لطيف فإذا مات الحيوان حتفَ أنفه، احتبس الدم في عروقه وتعفّن فيحصل من أكله مضارّ كثيرة.

قوله تعالى ﴿وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ﴾.

قال العلماء: الغذاء يصير جزءً من جوهر المغتذي ولا بدَّ أن يحصل للمغتذي أخلاق وصفات من جنسٍ ما كان حاصلًا في الغذاء، والخنزير مطبوع على الحرص[٦] والشَّرَهِ فحرّم أكله؛ لئلّا يتكيّفَ الإنسانُ بكيفيّته، وأمّا الغنم فإنّها في غاية

---

١. في **زبدة البيان**: بالإجماع على الظاهر والأخبار.
٢. «م، هـ»: غير.
٣. «م، هـ»: أخبار.
٤. اقتباس من **زبدة البيان**، ٧٣ ـ ٧٤.
٥. **كنز العرفان** ١ / ١٠١.
٦. في **تفسير الرازي**: على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات.

السلامة وكأنّها عارية عن جميع الأخلاق، فلا يتغيّر مِن أكْلها أحوالُ الإنسان[١].

قوله: والذكاة في الشرع بقطع[٢] الحلقوم والمريء بمحدَّد.

وعند أصحابنا قطعهما مع قطع الوَدْجان وهما العِرْقان المكتنفان بالحلقوم يجري منهما الدم من الكبد إلى الدماغ هذا في غير الإبل وأمّا الإبل فذكاتها النحر وهو الطعن في لبّة الثغرة وهي الوهدة المنخفضة[٣].

قوله: [﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ ... وقيل: هي الأصنام و﴿عَلَى﴾ بمعنى اللام أو على أصلها] بتقديرِ وما ذُبح مسمّىً على الأصنام.

فيه تأمّل؛ لأنّه إن كان «مسمّىً» مأخوذًا من «السُّمُوّ» بمعنى الارتفاع والعلو، كان معناه ما ذبح حال كون المذبوح مرتفعًا على الأصنام مستعليًا عليها، والظاهر أنّ هذا ممّا لا طائلَ تحته وإن كان مأخوذًا من «التسمية»، لزم أن يتعدّى «التسمية» بـ«علىٰ»، وأيضًا كان معناه حينئذٍ ما ذُكر فيه اسمُ الأصنام فيكون مآله إلى ما سبق من قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ**﴾ فافهمْ.

وأمّا التوجيه بأنّ المراد مذكور[٤] على وجه تعظيم الأصنام، أو ما ذُبح على اعتقاد تعظيم الأصنام، فخارج عن حدّ توجيهات الكلام ولا يليق بكلام الملك العلّام.

قوله: وقيل: أراد يومَ نزولها وقد نزلتْ بعد عصر يوم الجمعة عرفة حَجّة الوداع.

[تحقيق في معنى ﴿ٱلْيَوْمَ﴾ ونزول الآية فيه]

وروي عن الصادقَين عليهما السلام أنّ هذه الآية والآية المتّصلة بها بعد ما نزلتا يومَ غدير خمّ حين ما صعد النبيّ صلى الله عليه وآله المنبرَ المعمولَ من أقتاب البعير وأصعد معه

---

١. **تفسير الرازي** ١١/ ١٣٢.
٢. في المصدر: لقطع.
٣. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٣٠١.
٤. «ل، ع»: مذكورًا.

أميرَالمؤمنين عليه السلام وعرضه على الناس فخطب لهم[1] وقرّر إمامتَه عليهم بقوله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» بعد قوله: «ألستُ أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»[2].

وسيجيء تفصيل القصّة والحديث المذكور في ذلك في الموضع اللائق به من هذه السور فلمّا فرغ النبيّ صلى الله عليه وآله من[3] الخطبة ونزل، أنزل الله تعالى هاتين الآيتين والقرائن وفحوى الخطاب يدلّ على هذا؛ لِما جاء في الأخبار أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا كان يُخبر عن قرب وفاته قبل[4] ذلك اليوم، ويقول: قد حان منّي خفوقٌ مِن بينِ أظهُركم، والمنافقون كانوا يسمعون هذا ويتأمّلون ويقولون: لو مات محمّد، لَخربْنا دينَه وقتلْنا أصحابَه وطردْناهم، فلمّا وقف النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك الموقف وأخذ بيد عليّ عليه السلام وخطب بما فيه تقرير إمامته ورياسته على المسلمين، قالوا: قد بطل كيدنا، وحصل لهم اليأس، فما[5] ترقَّبوه وانتظَروه فأنزل الله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ الآية[6].

وروى أبو بكر بن مردَوَيهِ الحافظ من محدّثي الجمهور بإسناده إلى أبي سعيدٍ الخُدْريّ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يومَ دعا الناسَ إلى غدير خمّ أمر بما كان تحت الشجر من الشوك فقمّ وذلك يوم الخميس، ثمّ دعا الناسَ إلى عليّ فأخذ بضبعيه فرفعهما حتّى نظر الناسُ إلى بياض إبط رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يتفرّقا حتّى نزلتْ هذه الآية: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ الآية، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الله أكبرُ على إكمال الدين وإتمام النعمة، ورضا الربّ برسالتي والولاية لعليّ»، ثمّ قال: «اللّهمّ من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله»، فقال

---

١. «ل»: ـ لهم.

٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٢٤٤.

٣. «ل، هـ»: عن.

٤. «ل»: قبيل.

٥. «ل»: ممّا.

٦. **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٢ / ٢٤١؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٧ / ٦٥.

حَسّان بن ثابت: [إءذن لي] يا رسول الله أن أقول أبياتًا؟ فقال له: «قل على بركة[١] الله تعالى» فقال:

يُناديهمُ يومَ الغدير نبيُّهمْ ... بخُمٍّ وأسمِعْ بالنبيّ مُنادِيا!
يقول: فمَن مولاكمُ ونبيُّكم؟ ... فقالوا ـ ولم يُبدُوا هناك التعامِيا ـ:
«إلهُك مولانا وأنت نبيُّنا ... ولن تَجِدَنْ منّا لك اليومَ عاصيا»
فقال له: «قُمْ يا عليُّ؛ فإنّني ... رَضِيتُك مِن بعدي إمامًا وهاديا
فمَن كنتُ مولاهُ فهذا وليُّهُ ... فكونوا له أنصارَ صدقٍ مُواليا»
هناك دعا: «اللّهمّ والي وليَّهُ ... وكُنْ للّذي عادى عليًّا مُعادِيا»

قال: فلَقِيَه عمر بن الخطّاب بعد ذلك فقال له: هنيئًا يا ابنَ أبي طالب أصبحتَ وأمسيتَ مولايَ ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة[٢].

وروى العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام أنّه قال في هذه الآية: ﴿**ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾؛ إذ لم يُهمله الرسولُ ﴿**فَلَا تَخْشَوْهُمْ**﴾ في متابعتنا[٣] أهل البيت ﴿**وَٱخْشَوْنِ**﴾ في ترك[٤] المتابَعة ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ بإقامة حافظه ﴿**وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ بولايتنا ﴿**وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ أي: تسليمَ النفس لأمرنا[٥].

هذا ولا يخفى على المتأمِّل في الأقوال الأُخَر المذكورة في تفسير هذه الآية أنّ هذا التفسير مع كونه صادرًا من معدن الصدق والولاية أقربُ بنظمِ الآية وسياقِها،

---

١. في المصدر: ببركة الله.

٢. انظر: **المناقب** للخوارزمي، ١٣٥ و١٣٦؛ **الولاية** لابن عقدة الكوفي، ٢١٤ ـ ٢١٦؛ **المعيار والموازنة** للإسكافي، ٢١٦ ـ ٢١٨.

٣. «م»: متابعة.

٤. «هـ» زيادة: ترك.

٥. انظر: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب نقلًا عن العيّاشي ٢ / ٢٢٦.

قال صاحب الطرائف: ومن جملة[١] ما رَوَوه في فضيلة هذا اليوم ما ذكره[٢] مسلم في صحيحه عن طارق بن شهاب قال: قالت اليهود لعمر بن الخطّاب: لو نزلتْ علينا ـ معشر اليهود ـ هذه الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية، لَاتّخذْنا ذلك اليومَ عِيدًا[٣]، قال عبد المحمود: [وكذا] كان يجب على أهل الإسلام أن يكون عندهم[٤] ذلك اليوم يومًا عظيمًا من[٥] الأيّام فأضاعه المخالفون لأهل البيت عليهم السلام [إمّا عداوة أو حسدًا أو لغير ذلك] وما رأيتُ من أهل الإسلام مَن يحفظ ذلك اليومَ ويعظّمه[٦] إلّا أهلَ البيت وشيعتَهم على التحقيق والله وليّ التوفيق[٧].

قوله: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ أن يظهروا عليكم.

وفيه دلالة على أنّ التقيّة جائزة عند الخوف؛ لأنّه علّل إظهار ما قصد بزوال الخوف من الكفّار.

[بحث في إكمال الدين ونقصانه]

قوله: [﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾] بالنصر والإظهار على الأديان كلّها إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أنّه يلزم من الآية أنّ الدين كان ناقصًا قبل ذلك، وكيف يجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله مواظبًا على الدين الناقص أكثرَ عُمره؟ فأجاب عنه المصنّف بما ترى، وفيه ما فيه.

وأقول في الجواب: إنّا نلتزم[٨] نقصان الدين قبل ذلك بالنظر إلى ما بعده ولا

---

١. في المصدر: طرائف.
٢. في المصدر: قد رواه.
٣. **صحيح مسلم** ٨/ ٢٣٨؛ **صحيح البخاري** ٥/ ١٨٦.
٤. في المصدر: ـ عندهم.
٥. في المصدر: عند الأيّام.
٦. في المصدر: ويعيّن السنة التي كانت فيها ويعيّن الشهر والأُسبوع واليوم المذكور إلّا أهل البيت عليهم السلام.
٧. **الطرائف**، ١٤٧ ـ ١٤٨.
٨. «م، هـ»: نلزم.

محذورَ فيه؛ لأنّ أحكام الدين لم ينزل دفعةً بل إنّما نزلت منجّمًا وتدريجًا، حكمًا بعد حكم، وأمرًا بعد أمر، فختم في ذلك اليوم، ولهذا روي أنّه لم يجئ حكم بعد ذلك.

والحاصل أنّ الدين كانت كاملةً في كلّ زمان بالنسبة إلى أهلِه وكلِّ مَن كان مكلّفًا فيه، لكن كمل لها بالنسبة إلى جميع المكلّفين إلى آخِر الزمان إنّما حصل في ذلك الزمان، ووجه تأخير حكم الإمامة الّذي هو خلافة عن النبيّ ﷺ في اُمور الدين والدنيا عن باقي أركان اُصول الدين ظاهر جدًّا؛ لظهور أنّ الحاجة إلى الإمام في عموم الاُمور إنّما يكون عند فقد النبيّ ﷺ، فلذلك أظهر الله تعالى في زمان حياة النبيّ ﷺ، ولعلّ هذا الّذي ذكرناه من حمل إكمال الدين على تحقّق ركن الإمامة أظهرُ ممّا حكم المحشّي الفاضل بأظهريّته ممّا ذكره المصنّف من الوجوه، حيث قال: الأظهر أنّ المراد بـ«إكمال الدين وإتمام نعمة الإسلام» أنّه تحقّق ركنه الخامس الّذي هو الحجّ حيث فتح مكّة وحجّ المسلمون، ووجه كون ما ذكرناه أظهر ممّا حكم بأظهريّته هو أنّ الإمامة من اُصول الدين والحجّ من فروعه، والمتبادر هو الأوّل على أنّ أصل الحجّ قد تحقّق عام الفتح قبل حَجّة الوداع، فقوله: «حيث فتح مكّة وحجّ المسلمون»[١] ممّا لا يرجع إلى طائل، كما لا يخفى.

قوله: أو بالتنصيص على قواعد العقائد إلى آخره.

أقول: من البيّن أنّ النبيّ ﷺ لم يبقَ بعد ذلك إلّا قليل من الأيّام، ولم يتحقّق فيه إلّا قليل من نصوص الكتاب والسنّة، فكيف يتّجه أن يقال: اليومَ حصل التنصيصُ على قواعد العقائد والتوقيفُ على قوانين الاجتهاد؟ اللّهمّ إلّا أن يُتعسّفَ ويقالَ: إنّ النصوص الفروعيّة قد تمّت هناك بواحدٍ قد بقي إلى ذلك اليوم، وفيه ما فيه، ولَعمري إنّ كلّ ذلك إنّما نشأ منهم للفرار عن إظهار ما هو مقصود الكلام؛ عِنادًا مع أهل

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥٩.

البيت عليهم السلام.

[دلالة الآية على إبطال القياس]

وقال النيشابوريّ في تفسيره: إنّ نُفاة القياس استدلّوا بهذه الآية على مطلوبهم فقالوا: إنّ إكمال الدين كما ذكر أن يكون حكم كلّ واقعة منصوصًا عليه فلا فائدةَ في القياس، وأُجيب بأنّ كماله هو جعل النصوص بحيث يمكن استنباط أحكام نظائرها منها، ورُدّ[1] بأنّ تمكين كلّ أحدٍ أن يَحكم بما غلب على ظنّه لا يكون إكمالًا للدين وإنّما هو[2] إلقاء للناس في وَرطة الظنون والأوهام، وأُجيب بأنّه إذا كان تكليف كلّ مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنّه، كان كلّ مجتهد قاطعًا بأنّه عامل بحكم الله[3]، هذا آخر كلامه.

وأقول: الجواب ليس بصواب؛ لأنّ تكليف كلّ مجتهد إنّما هو العمل بمظنونه[4] الحاصل من الأمارات الشرعيّة أعني: الّتي اعتبرها الشرع وجعلها أمارةً ومعرِّفًا لحكم[5] شرعيّ، لا كلّ ما هو مظنونه مطلقًا بأمارة شرعيّة أو غيرها، والحاصل أنّ القياس لا يفيد إلّا الظنّ[6]، وقد تحقّق أنّ اتّباع الظنّ منهيّ عنه مطلقًا بالآيات والأحاديث الكثيرة، خرج ما دلّ الدليل على وجوبِ اتّباعه أو جوازِه فيبقى الباقي على المنع؛ لأنّ الأصل عدمه إلى أن يثبت، ودونَ إثباته خَرْطُ القَتاد.

قوله تعالى: ﴿**وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾.

---

١. في المصدر: قالوا.

٢. في المصدر: يكون.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٥٤٧.

٤. «م، هـ»: بمضمون.

٥. «هـ»: بحكم.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: قال حسن طيّبي الرومي في بحث القياس من حواشيه على التلويح: إنّ الظنّ المعتبر في العمل شرعًا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقًا، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

الظاهر أنّه معطوف على قوله: ﴿اَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ فيكون المعنى اليومَ رضيتُ لكم الإسلامَ دينًا، ويتوجّه حينئذٍ أنّه لا فائدةَ لهذا التخصيص؛ إذ هو تعالى راضٍ بكون الإسلام دينًا من أوّل الأمر، والجواب أنّ[1] المراد بالرضا حكمه تعالى باختيار الإسلام لكم حكمًا أبديًّا لا يُنسخ وكان هذا في ذلك اليوم، تدبّرْ.

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَاتُ ...﴾ (٤)]

قوله: لقوله عليه السلام: اللّهمّ[2] سَلِّطْ عليه كلبًا من كِلابك.

هذا دعاء وقع منه صلى الله عليه وآله على عُتبةَ بنِ أبي لهب؛ لأنّه كان يؤذيه فقال: «اللّهمّ سَلِّطْ عليه كلبًا من كِلابك» فافترسه الأسد.

قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾.

متفرِّع على ما تقدّم ويحتمل كونه جزاءً لقوله: ﴿وما عَلَّمْتُم مِن الجَوارِحِ﴾ فيكون هي شرطًا أي أمسكن عليكم الجوارح المعلَّمة من الكلاب.

قوله: وهو ما لم يأكل منه.

يعني يشترط في حلّه أن يكون الكلب ما أكل منه فلو أكل حرّم، وفيه تأمّل؛ فإنّ فهم هذا المعنى من قوله: ﴿مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ لا يخلو عن إشكال، نعم لو صحّت الرواية المذكورة أو ثبت وجوب اتّباع الأكثر، فهو المتّبَع وإلّا فلا، ويمكن أن يقال: ثبت اشتراط التذكية إلّا ما خرج بالدليل وقد وُجد في الكلب المعلَّم الّذي لم يأكل فبقي الباقي تحت تحريم المَيتة فتأمّلْ، والظاهر على تقدير عدم اشتراط[3] الأكل عدم كونه عادةً له فلو أكل نادرًا لم يحرم.

---

١. «هـ»: بأنّ.
٢. «ع، ل»: ـ اللّهمّ.
٣. «ل»: عدم الاشتراط.

[قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ...﴾ (٥)]

قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَاتُ﴾.

فائدة الإعادة أن يعلم بقاء هذا الحكم عند إكمال[١] الدين واستقراره.

قوله: يَتناول الذبائحَ وغيرَها إلى آخره.

[كلّ ما يصدق عليه طعامهم فهو حلّ إلّا لوجود مانع]

هذا هو الظاهر المتبادر فكلّ[٢] ما يصدق عليه طعامهم فهو حِلٌّ ما لم يقم على تحريمه دليل مثل المغصوب و[٣] النجس. والحاصل أنّه ليس طعامهم[٤] ـ من حيث إنّه طعامهم ـ حرامًا عليكم بل هو وغيره سواء [في الحلّية]، فيجب أن يخرج عنه ما عُلم تحريمه بدليل، فيخصَّص كسائر العمومات فيكون ذبائحهم وما باشروه بالرطوبة قبل تطهيره خارجًا عنه وحرامًا على تقدير ثبوت تحريمِ ذبائحهم ونجاستهم كما هو ظاهر الأصحاب وعلى هذا لا ينافي مدلول الآية الحكمَ بنجاستِهم المانعةِ من أكلِ ما يباشرونه حتّى يرتكبَ لأجله حمل الطعام هاهنا على الحبوب وشبهها من الجامدات كما فعله بعضهم.

قوله تعالى: ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾.

اعلمْ أنّ القائلين بالإحباط فسّروا الآية بأنّ عقاب الكفر يُزيل ما كان حاصلًا من ثواب الأعمال، ومنكروا الإحباط قالوا: إنّ عمله ـ الّذي أتى به بعد ذلك الإيمان ـ قد بان أنّه لم يكن معتدًّا به وكان ضائعًا في نفسه، وقد مرّ الكلام فيه مفصَّلًا فتذكّرْ.

---

١. «هـ»: إكماله.

٢. «م»: وكلّ.

٣. «ل»: أو.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قد يقال: المراد بالطعام: الذبائح؛ لأنّ ما قبل الآية في بيان الصيد والذبائح؛ ولأنّ ما سوى الصيد والذبائح كانت محلّلة قبل إن كانت لأهل الكتاب، وبعد إن صارت لهم، فلا يبقى لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة «١٢».

[قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ ...﴾ (٦)]

قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾.

اعلمْ أنّه سبحانه وتعالى لمّا افتتح السورةَ بطلب الوفاء بالعقود فكأنّ العبدَ قال: «عهدُ الربوبيّة منك وعهد العبوديّة منّا، وأنت أولىٰ بتقديم الوفاء بعهد الربوبيّة» فأجاب الله تعالى: «نعم وقد وَفيتُ بعهد الربوبيّة فاشتغِلْ أيّها العبدُ بوظائف العبوديّة؛ ولا سيَّما بالصلاة الّتي هي أعظم الطاعات، وبمقدّماتها الّتي منها الطهارة».

[ما يستفاد من الآية من النكات]

ثمّ اعلمْ أنّ في هذه الآية فوائدَ لا بدَّ من التنبيه عليها، وقد ترك المصنّف الإشارة إليها الأُولى: أنّ كلمة «يا» حرف نداء واختلفوا في معناها الموضوعِ له، فقال بعضهم: إنّها موضوعة لِما هي[١] أعمُّ من نداء القريب والبعيد بخلاف ما عداها من حروف النداء[٢]؛ فإنّ بعضها لنداء القريب وبعضها لنداء البعيد، فاستعمالها في نداء العبد لله سبحانه كقوله: «يا الله» و«يا ربِّ» ـ مع أنّه أقربُ إليه من حَبْل الوَريد ـ أو في عكسه كقوله: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَآأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا﴾ مجاز مبنيّ على تنزيل القريب منزلةَ البعيد إمّا لتعظيم المدعوّ أو تحقير الداعي في الأوّل، وإمّا لعكسه في عكسه، أو نحو ذلك، وكلمة «أيّ» اسم يذكر للفصل بين حرف النداء والمنادى المعرّفِ باللام أو الموصولِ؛ لئلّا يلزمَ اجتماعُ آلَتي التعريف حقيقةً أو حكمًا وهي عند بعض النحاة نكرة موصوفة، فيكون منادىً لفظيًّا موصوفًا بذلك المنادى

---

١. «ل، م»: هو.

٢. في هامش «ع، م، ه»: لا يخفى أنّ المصنّف قد فصّل الكلام في كلمة «يا» وكلمة «أيّ» في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وما ذكرناه هاهنا إنّما ذكر تمهيدًا لبيان الفوائد الموقوفة على بيانها، لا لأنّها هي الفائدة التي ترك المصنّف ذكرها، فافهم «١٢، منه رحمه الله».

المعنويّ، وعند بعضهم موصولة فيكون صدر صلتها محذوفًا، أي هم الّذين آمنوا ولفظ «ها» حرف تنبيه اُلحقتْ بها؛ تعويضًا عمّا يستدعيه المضافُ إليه وتنبيهًا على الاهتمام بشأن المدعوّ له، ولهذا كثُر النداء بهذا الوجه في القرآن المُنزَل للتكاليف الشرعيّة، وربّما يلحق بها «ذا» اسم إشارة أو زائدًا فيقال: «يا أيُّهذا[1] الرجلُ»؛ تأكيدًا للفصلِ والتعويضِ، وربّما يُكتفى بالأخيرين فيقال: «يا هذا الرجل».

الثانية: أنّ «آمنوا» صلة «الّذين» والصلة لا بدّ لها من عائد كالضمير، فيجب أن يكون غائبًا عائدًا إلى الموصولات من الألفاظ الظاهرة الموضوعة للغيبة، فوضعها يقتضي ضميرًا غائبًا في صلتها وإن عرض لها خطاب من جهة النداء، فعلى هذا لا يكون في «آمنوا» التفاتٌ؛ بناءً على ما حُقّق في محلّه من أنّ «الالتفات» هو التعبير عن معنىً بإحدى الطرق الثلاث بعد التعبير عنه بطريق اُخرى؛ إذ الخطاب مثلًا إنّما يعرض له بعد تقييده[2] بالصلة بناءً على أنّ الموصولاتِ ـ لإبهامِها وشدّةِ احتياجها إلى الصلة الرافعة لإبهامها ـ لا يجري عليها حكم ما لم يُقَيَّد بها ولهذا عرّفوها بأنّها ما لا يتمّ جزء إلّا بصلة وعائد ـ على ما بُيّن في موضعه ـ بل الظاهر أنّه لو قيل: «آمنتم» بملاحَظَة الخطاب اللاحق بعده، لكان التفاتًا لطيفًا كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في بعض مبارَزاته شعر[3]:

أنا الّذي سَمَّتْني اُمّي «حَيْدَرَه»[4]

الثالثة: أنّ «إذا» و«إن» من كلمات الشرط موضوعتان لمعنى[5] الشرط في الاستقبال، والفرق بينهما أنّ الأصل في «إذا» أن يكون وقوع المقدَّم راجحًا عنده، وعلى هذا فكلمة «إذا» في قوله: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ**﴾ مستعمَلةٌ على أصلها إن

---

١. «ل»: يا أيّها.
٢. «م، هـ»: تقييدها لصلة.
٣. «م، هـ»: قوله.
٤. **الإرشاد** للمفيد ١/ ١٢٧؛ **روضة الواعظين** للنيشابوري، ١٣٠؛ **مناقب أمير المؤمنين** للكوفي ٢/ ٥٠٠.
٥. «م، هـ»: بمعنى، وفي «م»: موصوفتان.

كان المراد قيامَ بعض المخاطبين إلى الصلاة؛ ضرورةَ أنّ القيام إليها راجح الوقوع من بعضهم، ومبنيّةٌ على نكتة لطيفة إن كان المراد قيامَ جميعهم وهي تغليب المتّصِف بالقيام على غير المتّصِف به؛ تنبيهًا على فضيلته وترغيبًا إلى الاتّصاف به ويؤيّده صيغةُ الماضي الدالّةُ على تحقّق الوقوع.

وأمّا كلمة «إن» في الشرطيّتين الأخيرتين فليست على أصلها على التقديرين، وكذا جميع القرآن لا على سبيل الحكاية؛ لامتناع الشكّ منه تعالى وكان النكتة في اختيارها تنزيل مقدّميهما منزلةَ الأُمور المحتملة المشكوكة؛ لِما فيها من الإحداث وخباثتها[١] المستدعية لعدم الوقوع مع وقوعهما في نفس الأمر غالبًا ولهذا اختار صيغةَ الماضي فيهما أيضًا.

الرابعة: أنّ مفهوم المخالَفة وهو هاهنا المفهوم المخالفِ للشرط أعني قولَه: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ**[٢] **إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ**﴾ حجّة في المشهور وهو لكونه خطابًا للمؤمنين يقتضي اختصاصَ الوجوب بهم مع أنّ الكافر مكلّف بالشرايع عند المحقّقين والجواب أنّ المفهوم المخالف إنّما يكون حجّةً عند القائلين به إذا لم يكن المذكور قيدًا أغلبيًّا[٣] ولم يظهر له فائدة غير تخصيص الحكم وهما مفقودان فيما نحن فيه، أمّا الأوّل فلأنّ الصلاة والطهارة وغيرهما من الأمور الشرعيّة إنّما يقع في الأغلب من المؤمنين، وأمّا الثاني فلظهور فائدةٍ أُخرىٰ هي زيادة الاهتمام بشأنهم، وأيضًا المفهوم المخالف إنّما يعتبر إذا لم يكن له معارِض صارف وهو فيما نحن فيه معارَض بما هو أقوىٰ منه، من الأدلّة القطعيّة الدالّة على أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، وبهذه[٤] الوجوه لم

---

١. «ع، م»: خباثيها، وفي «هـ»: جنابتها.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: أي الخطاب المفهوم من قوله ﴿ إِذَا قُمْتُمْ﴾ إذ لو استند بالخطاب المفهوم من مجرّد قوله ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ كما فعله بعضهم لكان استناد المفهوم الصفة أو اللقب وهما ليسا بحجّة عند المحقّقين «١٢، منه رحمه الله».

٣. «هـ، م»: غالبياً.

٤. «ل»: لهذا.

يعتبر مفهوم الشرط هاهنا بالنظر إلى تقييده بالصلاة مع كونه مأخوذًا في الشرط المذكور صريحًا وإلّا لم يجب الوضوء لغير الصلاة مع أنّه قد يجب؛ لغايات أُخرى كالطواف ومسّ كتابة القرآن.

وهاهنا بحثٌ آخَرُ وهو أنّه أجمع الأُصوليّون ـ إلّا شِرذِمةً قليلةً منهم ـ على أنّ الخطاب المصدَّر بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ و ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ مختصّ بالمكلّفين الموجودين في عصر النبيّ ﷺ لقبح خطاب المعدوم، وإنّما يثبت الحكم فيمَن بعدَهم بدليلٍ آخَرَ، فعلى هذا لا يدلّ الآية المذكورة على وجوب الطهارات الثلاث على جميع المؤمنين؛ بل على مَن وُجد منهم في عصره ﷺ و[1] أمّا وجوبها على مَن بعدَهم إلى يوم القيامة فإمّا يثبت بالإجماع أو بدليل آخَرَ وكذا الكلام في نظائرها ولقد أطنبنا الكلامَ في هذا المقام لأنّ الآية من مهمّات آيات الأحكام.

[تحقيق في معنى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾]

قوله: [﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾] أي: إذا أردتم القيام إلى آخره.

الظاهر أنّه إن أُريد القيام للتهيّؤ لم يحتج إلى تأويل؛ لصحّةِ أن يقال: إذا قمتم للتهيّؤ للصلاة، توضّأوا؛ ضرورةً تأخير الوضوء من التهيّؤ لها عادةً؛ لكن المتبادر من القيام إلى الصلاة هو القيام المدخول فيها، وحينئذٍ يحتاج إلى أحد[2] التأويلين؛ إذ لا معنىً لتقييد الوضوءِ ووجوبِه بحال القيام للدخول فيها؛ لكون الوضوء في هذه الحالة خلافَ العادة وإن كان واجبًا حينئذٍ على تقدير كونه محدِثًا.

وقال الفاضل التفتازانيّ في حواشي الكشّاف: لا خفاءَ في أنّ مؤدّى الشرطيّة وجوب الوضوء في حال القيام للدخول في الصلاة، والمتحقّق في هذه الحالة هو الدخول فيها، فلا يمكن الإتيان بالوضوء حينئذٍ فلا يكون واجبًا إلّا بأحد التأويلين.

---

١. «هـ»: ـ و.

٢. «م، هـ»: بُعد.

وفيه نظر؛ لأنّ القيام للدخول في الصلاة لا يستلزم تحقّقَ الدخول فيها؛ إذ ربّما يتخلّف بالدخول فيها عن القيام له؛ لمانع، ولو سُلّم، فتحقّق الدخول فيها بلا طهارة لا ينافي وجوبَ الوضوء في هذه الحالة بالعدول عنه إلى الدخول في الوضوء كما أنّ الوضوء والصلاة وغيرهما من الواجبات واجبة على من اشتغل في أوقات وجوبها بفعلٍ آخَرَ حالَ كونه مشتغِلًا به اتّفاقًا.

قوله: أو إذا قصدتم [الصلاة] إلى آخره.

لا يخفى أنّ التوجيه الأوّل أوجَهُ؛ لأنّ المعنى المجازيّ المقصود فيه وهو إرادة القيام أقرب إلى المعنى الحقيقي الذي هو القيام من المعنى المجازي المقصود في التوجيه الثاني وهو مطلق القصد والإرادة، وقد تقرّر في الأُصول أنّ حمل اللفظ على أقرب المعاني المجازيّة إلى الحقيقة أولىٰ عند تعذّر حمله على المعنى الحقيقيّ، ثمّ تخصيص الأوّل بعلاقة السببيّة والثاني بعلاقة اللزوم ـ كما يشعر به كلام المصنّف[١] وصرّح به غيره ـ مجرّدُ تفنّن، وإلّا فيصحّ اعتبار كلّ[٢] من العلاقتين في كلّ من التوجيهين فتوجّهْ.

قوله: وظاهر الآية يوجب الوضوء على كلّ قائم إلى الصلاة وإن لم يكن محدِثًا، إلى آخره.

هاهنا بحث وهو أنّ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ وإن كان عامًّا لكلّ مؤمن ـ محدِثًا كان أو متطهّر ـ لكن لا يلزم منه وجوب الوضوء عليه في جميع أحوال القيام إلى الصلاة حتّى يلزمَ وجوبه على المطهّر؛ لأنّ صيغة الأمر لا يدلّ على التّكرار والعموم عند المحقّقين، وكذا كلمة «إذا» ليست من الألفاظ الموضوعة للعموم على ما تحقّق في

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: حيث قال: إنّ القيام إلى الشيء والتوجّه إليه يستلزم القصد إليه، فيكون من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم «١٢، منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع»: فإنّ السبب لازم للمسبب «١٢».

محلّه، فمعنى الخطاب وجوب الوضوء على كلّ مؤمن في بعض أحوال قيامه إلى الصلاة.

ولا فساد فيه لجواز[١] أن يكون ذلك البعض من الأحوال حال كونه محدثًا، ويمكن دفعه من وجهين: أحدهما: أنّه قد تقرّر في الأُصول أنّ الأمر المعلّق[٢] على شرط يدلّ على تكرّره بحسب تكرّر الشرط إذا كان ذلك الشرط علّة له، وذلك لوجوب تكرّر المعلول بتكرّر العلّة مطلقًا، ومن البيّن أنّ تعليق الأمر هاهنا على القيام إلى الصلاة يدلّ ظاهرًا على أنّ علّة وجوب الوضوء هو ذلك القيام؛ ضرورةَ أنّ المتبادر من مثل قولك: «إذا جاءك عالم، فأكرِمْه» أنّ علّة وجوب إكرامه للعالم مجيئه عندك، ويرد عليه أنّه إنّما يتمّ إذا لم يكن هناك مانع من إرادة العلّيّة، وهاهنا ما يمنع عن ذلك وهو ما ثبت من أنّ علّة وجوب الصلاة والطهارة دخول الوقت سواء تحقّق القيام إلى الصلاة أو لا، وأيضًا إنّما يتمّ إذا كان دالاًّ على كونه علّة مستلزمة لمدلول الأمر وهو غير ثابت، وأمّا إذا كان دالاًّ على كونه علّةً مطلقًا، فلا يتمّ ذلك؛ إذ لا يجب تكرّر المعلول إلّا بتكرّر العلّة المستلزِمة دونَ مطلق العلّة، اللّهمّ إلّا أن يقال: الظاهر أن يكون ذلك الشرط علّةً مستلزمةً لوجوب الوضوء؛ إذ الأصل عدم مدخليّة شيءٍ آخَرَ في استلزامه له، فتأمّلْ.

ثانيهما: أنّ «إذا» الشرطيّة[٣] وإن لم تكن عامّةً للأحوال لكنّها مطلقة بالنسبة إليها، والمطلقات في حكم الألفاظ العامّة؛ إذ المتبادر منها العموم وإن لم يكن نصًّا فيه، بناءً على أنّ نسبتها إلى جميع الأفراد والأحوال على السواء، فتخصيص الحكم ببعضها خلاف الظاهر، ولذلك ترى الفقهاءَ يتمسّكون في المسائل بالإطلاقات كتمسّكهم بالعمومات، ويوافِق ذلك ما تقرّر عند علماء العربيّة من أنّ المعرّف بلام

---

١. «م، هـ»: بجواز.

٢. «م، هـ»: معلّق.

٣. «م، هـ»: شرطية.

الجنس يدلّ على الاستغراق؛ لئلّا يلزمَ الترجيح بلا مرجِّح في المقام الخطابيّ، ولك أن تورِد على الوجهين أنّهما إنّما يَتِمّان إذا لم يمنع مانع عن[1] العموم، وأمّا عند وجود قرينة مانعة عنه كمخالفة الإجماع والحديث المشهور فيما نحن فيه، فلا يَتِمّ شيء منهما قطعًا.

قوله: والمعنى إذا قمتم إلى الصلاة محدِثين.

لا يخفى أنّه لا يكفي هذا القيد بل لابدَّ من قيودٍ أُخَرَ أحدها: كون الحدث أصغرَ؛ احترازًا عن الجنابة؛ ضرورةَ أنّها لا يوجب الوضوء إجماعًا.

وثانيها: قدرتهم على الوضوء؛ احترازًا عن حال وجوب التيمّم.

وثالثها: أن يكون القيام إلى الصلاة في وقت وجوب الصلاة وإلّا لم يجب الصلاة ولا الطهارة، فيلزم تكلّف كثير، ومنهم من حمل صيغة الأمر على الندب كما ذكره المصنّف مصدَّرًا بـ«قيل»[2]، وهذا ـ مع كونه خلافَ ما هو التحقيق في معنى الأمر ـ مُحوِج إلى تقييد الحكم بكونهم غيرَ محدثين مع قيودٍ أُخرىٰ فهو أبعدُ.

وأقربُ الاحتمالات إلى الظاهر وأبعدُها عن التكلّف أن يُحمل الأمر على القدر المشترَك بين الوجوب والندب كما هو مختار بعض الأُصوليّين في معنى صيغة الأمر، فيشمل وجوبَ الوضوء على المحدثين ونَدْبَه على غيرهم، على أن يكون مطلقًا مبيَّنًا ببيان النبيّ ﷺ، وما ذكره صاحب الكشّاف ردّه من أنّ تناول كلمة

---

١. «م، هـ»: من.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال صاحب الفرائد: لا يجوز أن يكون للندب لأنّ الإجماع منعقد على أنّ الوضوء للصلاة فرض؛ ولأنّ الأمر للوجوب إلّا لمانع، وأجاب عنه العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف بما حاصله: إنّ إن أراد أنّه لا يجوز أن يكون للندب إذا كان الخطاب للمحدثين فمسلّم لكن لا يقدح في مقصود المصنّف، وإن أراد أنّه لا يجوز إذا كان الخطاب لغيرهم فممنوع ولم يقل المصنّف أنّه للندب إلّا على تقدير كونه خطابًا لغير المحدثين، وغير المحدثين لا يجب عليهم الوضوء بالإجماع وإنّما لم يكن الأمر للوجوب على هذا التقدير لمانع وهو الإجماع على عدم وجوبه، انتهى «١٢، منه رحمه الله».

واحدة لمعنَيين مختلِفين من باب الإلغاز والتعمية[١]، مردود[٢] بأنّ ذلك لو سُلّم[٣] إنّما هو على تقدير الاشتراك اللفظيّ وأمّا على تقدير المعنويّ فلا، كما لا يخفى.

قوله: [وقيل: الأمر فيه للندب، وقيل كان ذلك أوّل الأمر ثمّ نسخ] وهو ضعيف؛ لقوله عليه السلام: [«المائدة من آخر القرآن نزولاً فأحلّوا حلالها وحرّموا حرامها»] إلى آخره.

ولِما اشتهر من إطباق المفسّرين على أن لا منسوخَ في المائدة سوى قوله تعالى: ﴿**يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَآئِرَ ٱللَّهِ**﴾[٤] عند بعض وأيضًا لا يوجد في الكتاب ولا في الأخبار المتواترة ما يكون ناسخًا لذلك الحكم ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير واقع بل غير جائز عند محقّقي الأُصوليّين.

قال بعض الأعلام[٥]: لي في النسخ تأمّل إلّا أن يقال: المراد نسخ وجوبِ الوضوء على المتوضّئين المفهومِ من عموم ﴿**فَٱغْسِلُوا**﴾، فعمومه منسوخ، وليس

---

١. **الكشّاف** ١/ ٦١٠.

٢. في هامش «ع، م، ه»: إشارة إلى أنّ استعمال اللفظ في معنييه ولو كان أحدهما حقيقة والآخر مجازًا، والمجاز غير إلغاز، ولكن يقيّد بعدم قرينة [في «ع»: ولكن بعيد لعدم القرينة] إلّا أن يريد مع فهم التفصيل فهو إلغاز، لكن يجوز ذلك بالبيان النبوي كما في سائر الإطلاقات والعمومات المخصوصات مثل آيات الصلاة والزكاة وغيرهما على أنّه قال فيه بعده بأسطر أنّ المراد بمسح الرجلين المفهوم من عطفهما [«م»: عطفها] على الرأس الغسل [«م»: غسل] القليل، ولا شكّ أنّه بالنسبة إلى الرأس مسح حقيقي فهو لفظ واحد أُطلق في إطلاق واحد على المعنى الحقيقي والمجازي معًا مع عدم القرينة بل مع الاشتباه فهو إلغاز وتعمية، كذا أفاده بعض الأعلام رحمه الله تعالى «١٢، منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع، م، ه»: وقد يقال: لم يرد به الإلغاز المتعارف وهو أن يطلق لفظ لها معنيان قريب وبعيد، ويراد بها البعيد بلا قرينة؛ بل مراده أنّ اللفظ عند إرادة الحقيقة لا يحتاج إلى القرينة وعند إرادة المجاز يفتقر إليها، فلو جوّز استعمال صيغة الأمر فيما نحن فيه على الوجه المذكور لم يعلم المعنى المقصود قطعاً، وفيه نظر يعلم من بعض ما ذكرناه، فتأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٤. المائدة: ٢.

٥. هو المحقّق الأردبيلي قدس سره.

ذلك بتخصيص حيث كان العموم مرادًا معمولًا به[١]، فتأمّلْ.

قوله: [﴿فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ أمرّوا الماء عليها] ولا حاجةَ إلى الدلك.

[معنى ﴿فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾]

لأنّ «الوجه» في العرف ما يقع به المواجَهة ـ وإن كان بعضه مستورًا تحت الشَّعر، والأصل في الاستعمال هو الحقيقة ـ لكن المفهوم من كلام المصنّف أنّه لا حاجةَ إلى الدلك والتخليل مطلقًا ـ سواء كان الشَّعر ونحوه من الموانع[٢] كثيفًا أو خفيفًا ـ، وفيه خلاف، والمشهور عدم الوجوب، واختار بعضهم الوجوبَ، والحقّ أنّ الثانيَ أحوطُ، والأوّل أقوىٰ؛ لأنّ المواجَهة إنّما يقع بظاهر الكثيف دون باطنه فلا يجب إلّا غَسل ظاهره بخلاف الخفيف.

[تحقيق في دلالة «إلى» في ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾]

قوله: ولذلك قيل: ﴿إِلَى﴾ بمعنى «مع».

اتّفق المسلمون ـ إلّا شاذّ من الجمهور لا يُعتدّ بخلافه ـ على أنّ غَسل نفس المرفقين واجب؛ لكن اختلفوا في أنّ وجوب غَسلهما[٣] بالأصالة أو بالتبعيّة، فقال كثير من المحقّقين ـ كالسيّد المرتضى[٤] والعلّامة الحلّيّ[٥] من الإماميّة وغيرهما[٦] ـ بالأوّل، وآخَرون بالثاني، ويظهر الفائدة فيما إذا قطعت اليدُ من المرفق بحيث بقي منه شيء فعلى الأوّل يجب غَسله وغَسل جزء ممّا[٧] فوقه من باب المقدّمة، وعلى

---

١. **زبدة البيان**، ١٥.
٢. «ل»: المواضع.
٣. «هـ»: غسلها.
٤. انظر: **الانتصار** للشريف المرتضى، ١٠٠ ـ ١٠١؛ **الناصريات** للشريف المرتضى، ١١٧ ـ ١١٨.
٥. **تذكرة الفقهاء** ١/ ١٥٨ ـ ١٥٩؛ **منتهى المطلب** ٢/ ٣٤.
٦. **ذكرى الشيعة** للشهيد ٢/ ١٣١ ـ ١٣٢.
٧. «م، هـ»: جزءهما.

الثاني لا يجب غَسل شيء منهما، ومنشأ الخلاف أنّ «إلى» يستعمل كثيرًا بـمعنى «مع»، والمشهور بين أهل اللغة أنّها لانتهاء الغاية، وهو أعمُّ من أن يكـون الغـاية داخلةً في المغيّا أو لا. ثمّ اختار بعضُهم الدخولَ مطلقًا، وبعضُهم الخروجَ مـطلقًا، وبعضُهم الاشتراكَ اللفظيّ بينهما، وفصّل بعضهم بأنّها إن كانت متميِّزةً عنه حسًّا فهي خارجة عنه كقوله تعالى: ﴿ **أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ** ﴾[1]، وإلّا فهي داخلة فيه كقوله تعالى: ﴿ **وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ** ﴾ وبعضهم بأنّها إذا كانت داخلة فيه قبل ذكر الغاية كالمرافق في الأيدي فهي داخلة، وإلّا فهي خارجة كالليل من النهار، فمنشأ الخلاف من هذه الأقوال والاستعمالات مع ما أدّى إليه النظرُ من ترجيح بعضها على بعض، ولا يبعد ترجيح القول الأخير بالاستصحاب، فيدلّ على دخول المرافق بـالأصالة في حكم الغسل بلا خلاف.

ورجّح الشيخُ أبو جعفرٍ الطوسيّ رحمه الله في كتاب التهذيب استعمالَ «إلى» هـاهنا بمعنى «مع»؛ ليدلَّ على دخول المرافق أصالةً بما رواه عن البـاقر عليه السلام فـي صـفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله من: ابتداء الأيدي من المرافق، وبما رواه عن الصادق عليه السلام من: أنّ التنزيل ليس هكذا بل من المرافق؛ لأنّهما يدلّان على أنّ ﴿ **إِلَى** ﴾ هاهنا بمعنى «مع»؛ إذ لو كان بمعنى انتهاء الغاية، لدلّ على وجوب الابتداء من الأصابع[2].

والتفصيل أنّه: يدلّ ـ على كلّ من الابتداء بالمرفق ودخوله في الغَسل مطلقًا ـ بيانُ النبيّ صلى الله عليه وآله للآية فعلًا، حيث كان يدخِل المرفقين في غسل اليدين دائمًا وإنّما يبتدئ منهما دائمًا، والظاهر أنّه قصد بذلك بعد نزول الآية بيانها فـتدلّ عـلى ذلك بمعونة بيانه صلى الله عليه وآله والدليل على ذلك البيان[3] العقليّ ما رواه الشـيخ فـي التـهذيب والاستبصار عن بكير وزرارةَ ابني أعيَنَ أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول

---

١. البقرة: ١٨٧.

٢. **تهذيب الأحكام** ١ / ٥٥ ـ ٥٦.

٣. «هـ»: للبيان.

الله ﷺ فدعا بالطشت[١] أو بتورٍ[٢]، فيه ماءٌ فغسل كفَّيه ثمّ غمس كفَّه اليُمنى في التَّور فغسل وجهه بها من الماء فغسل يدَه اليُمنى من المرافق إلى الأصابع لا يردّ الماء إلى المرفقين، ثمّ غمس كفَّه اليُمنى في الماء فاغترف بها من الماء فأفرغه على يده اليُسرى من المرفق إلى الكفّ، لا يردّ الماء إلى المرفق ـ كما صنع باليمنى ـ، ثمّ مسح رأسَه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفّيه، لم يجدّد ماءً[٣].

ومن البيّن أنّ بيان الابتداء بالمرفقين يتضمّن بيانَ دخولهما في الغَسل؛ إذ المبدأ لا يكون إلّا داخلًا في الحكم، وأيضًا يدلّ على ذلك بيانه ﷺ للآية قولًا كما اشتهر في وضوئه البيانيّ من أنّه ﷺ توضّأ وابتدأ بأعلى الوجه وبالمرفقين وأدخلهما؛ لكنّه إنّما يتمّ في الابتداء بالأعلى في غَسل الوجه وبالمرفقين في غَسل اليدين لا في دخول المرفقين؛ إذ لو لم يُدخلهما[٤]، لم يلزم خلاف الإجماع؛ لاشتمال غَسل الأكثر على غَسل الأقلّ وإلّا وجب إدخال العَضُد أيضًا.

إلّا أن يقال: المراد أنّه يلزم عدم مدخليّة غَسل المرفقين في الوضوء وهو خلاف الإجماع الّذي لا يقدح فيه مخالفة [ابن] داود وزفر[٥] بخلاف عدم مدخليّة غَسل العَضُد في الوضوء؛ لأنّه لا إجماعَ على خلافه بل عليه تدبّرْ وأيضًا يدلّ على ذلك بيانُ أهل البيت عليهم السلام كما رواه الشيخ عن الهَيْثَم بنِ عُرْوةَ التَّمِيميِّ أنّه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ**﴾ فقال: ليس بكذا[٦] تنزيلها إنّما هي «فاغسِلوا وجوهَكم وأيديَكم من المرافق» ثمّ أمرّ يدَه من مرفقه إلى أصابعه[٧]؛ فإنّه يدلّ على أنّ قوله تعالى: ﴿**إِلَى ٱلْمَرَافِقِ**﴾ بمعنى «من المَرافق» فيدلّ على الابتداء بالمرافق ودخولها معًا وهذه الرواية كما يدلّ على

---

١. في المصدر: بطست.
٢. «ل، هـ»: بنور.
٣. **تهذيب الأحكام** ١ /٥٦.
٤. «هـ»: لم يدخلها.
٥. انظر: **منتهى المطلب** للعلّامة الحلّي ٢ /٣٣ ـ ٣٤.
٦. في المصدر: هكذا.
٧. **تهذيب الأحكام** ١ /٥٧.

دخول المِرفَق والابتداء به؛ لكونها بيانًا كذلك يدلّ عليها بنفسها مع قطع النظر عن الآية فتدبّرْ.

فإن قلت: يجوز أن يكون «إلى» بمعنى انتهاء الغاية باعتبار نفس الأيدي مع قطع النظر عن الغَسل على أن يكون المعنى ممتدّةً أو معتبرَةً من الأصابع إلى المرافق فيكون ظرفًا مستقرًّا حالًا عن ﴿أَيْدِيَكُمْ﴾ لا ظرفًا لغوًا متعلّقًا بـ«اغسلوا»، وهذا هو المراد بقولهم: الغاية قد يكون للغَسل وقد يكون للمغسول.

قلت: هذا تكلّف بعيد جدًّا، والأقرب حمل «إلى» على معنى «مع»؛ لكونه كثيرًا شائعًا في الاستعمالات كقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيَ إِلَى ٱللَّهِ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[٢] إلى غير ذلك، وكذا يجوز أن يكون «إلى» صلةً لـ«الانضمام» المقدّر أي: منضمّةً إلى المرافق؛ لكنّه بعيد أيضًا لفظًا ومعنىً، بخلاف معنى «مع» فافهمْ ذلك.

قوله: [أو متعلّقة بمحذوف تقديره: وأيديكم مضافة إلى المرافق، ولو كان كذلك] لم يبقَ لمعنى التحديد ولا لذكره [مزيد] فائدة.

لا يبعد أن يوجّه بأنّه إذا كان «إلى» بمعنى «مع» والمفروض أنّ اليد حقيقة في العضو المخصوص من الأصابع إلى المنكب، فقد دلّ الكلام على أنّ المراد بعض اليد، فكأنّه قيل: «واغسلوا بعضَ أيديكم مع المرفق» فيذكر مع المرفقين بتعيين المغسول بإتمامه[٣] ويثبت مزيد فائدة.

قوله: [لكن لمّا لم تتميّز الغاية هاهنا عن ذي الغاية] وجب إدخالها احتياطًا.

فيه أنّ الظاهر أن يكون وجوب غسل المرفق وإن كان غايةً وخارجًا من باب المقدّمة؛ لأنّه مَفصلٌ وحدٌّ مشترَكٌ، وقد تقرّر في الأُصول وجوب ما هو مقدّمة

---

١. المائدة: ٥٢؛ الصّفّ: ١٤.
٢. النّساء: ٢.
٣. «ل»: بتمامه.

للواجب، فالقول بوجوب[١] ذلك احتياطًا غير متّجه.

[تحقيق في دلالة «الباء» في ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾]

قوله: [﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾] الباء مزيدة، وقيل: للتبعيض إلى آخره.

اختلفوا في معنى الباء هاهنا فقال فخر الدين الرازيّ ـ وهو المنقول عن أبي عليّ النحويّ ـ : إنّها للتبعيض؛ لأنّ الباء إن كانت بعد فعلٍ غير متعدٍّ بنفسه فهو للتبعيض كقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ أمّا الأوّل فلاتّفاقهم عليه وأمّا الثاني فلأنّه[٢] الفارق بين قولنا: «مسحت المنديلَ» و«مسحت بالمنديل»[٣].

وردّه العلّامة الحلّيّ ﷺ في تهذيب الأُصول بأنّ سيبويهِ ـمع تقدّمه في العربيّة ـ أنكر في سبعةَ عَشَرَ موضعًا من كتابه كون[٤] الباءَ للتبعيض في كلام العرب، وقد صرّح ابن جنّيّ المشهورُ بمثل ذلك[٥].

وأمّا الفرق بين المثالين فيجوز أن يكون بوجهٍ آخَرَ وهو أن يكون الباء في المثال الثاني للاستعانة فيكون «المنديل» هناك آلةَ للمسح[٦]، وفي الأوّل ممسوحًا[٧]، غاية الأمر أنّ في الآية حُمل بواسطة القرينة على غير ما حمل عليه المثال، وقال بعضهم: إنّها زائدة؛ إذ المسح متعدٍّ بنفسه[٨].

ويَرد عليه أنّ كون المسح متعدّيًا بنفسه إنّما يدلّ على عدم كون الباء للتعدية،

---

١. «ل»: لوجوب. ٢. «م»: فلأنّ.

٣. انظر: **المحصول** للرازي ١/ ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ **تفسير الرازي** ١١/ ١٦٠.

٤. «م»: ـ كون.

٥. انظر: **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان** للشهيد الثاني ١/ ١٠٣؛ **مختلف الشيعة** للعلّامة ١/ ٢٦١. ٦. «م»: المسح.

٧. في هامش «ع، م، ه»: إشارة إلى أنّ الفرق على الوجه المذكور حينئذ لا يجري في قولنا «امسحوا برؤسكم» و«امسحوا رؤسكم» وسيجيء توجيه جريانه فيه أيضًا بوجه فانتظر «١٢، منه ﵀».

٨. **كنز العرفان** للمقداد السيوري ١/ ١٠.

وأمّا على كونها زائدة فلا، لجواز[١] أن يكون للإلصاق كما هو المتبادر منها، والإلصاق أعمُّ من الاستيعابِ والتبعيضِ، فالحمل عليه أولىٰ؛ أخذًا بالمتيقّن؛ لأصالة عدمِ وجوب الزائد وبراءةِ الذمّة عنه، ولأنّ التخصيص خلاف الأصل، والظاهر[٢] أنّ باء الإلصاق يدلّ بنفسها على معنى الإلصاق ولا حاجةَ لها إلى تضمين معنى الإلصاق كما هو المشهور في بيان الإلصاق هاهنا[٣] وإلّا لكانت للصلة لا للإلصاق.

نعم حاصل المعنى: «ألصِقوا المسحَ برُؤُسكم» ولا يبعد أن يكون الباء هاهنا للاستعانة على أن يكون المعنى «استعينوا في المسح برُؤُسكم»؛ تنبيهًا على أنّ الرأس بمنزلة آلة المسح فلا يجب استيعابه كما هو شأن الآلات، بخلاف ما لو جُعل مفعولًا بل الأولى على هذا أن يكون التقدير: «وامسَحوا أيديَكم برُؤُسكم» على طريقة القلب كقوله: «عرضتُ الناقةَ على الحوض»؛ تنبيهًا على تلك النكتة، وأيضًا على التقديرين يمكن استفادة التبعيضِ وعدمِ اشتراط الاستيعاب من سَوق الكلام؛ لأنّه لو وجب الاستيعاب، لقال: «وامسَحوا برُؤُسكم»؛ لأنّه أخصر وأدلّ على الاستيعاب وأنسب بقوله: ﴿**فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ ولمّا لم يقل ذلك، عُلم أنّه لم يجب الاستيعاب ـ كما في قوله: ﴿**فَٱمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ**﴾ في آية التيمّم ـ.

ويؤيِّد هذا التوجيهَ ما رواه الشيخ أبو جعفرٍ الطوسيُّ طيّب الله مشهده في كتابي التهذيب والاستبصار عن زرارةَ أنّه قال لأبي جعفر عليه السلام: ألا تُخبِرُني مِن أينَ علمتَ وقلتَ: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثمّ قال: يا زرارةُ قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله تعالى، يقول: ﴿**أُغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي [له] أن يُغسل ثمّ قال[٤]: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ**﴾ [ثمّ فصّل بين الكلامين فقال: ﴿**وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾] فعرفنا حين قال: ﴿**بِرُءُوسِكُمْ**﴾ أنّ المسح

---

١. «م»: فلا يجوز.

٢. «م»: فالظاهر.

٣. «م»: قد بيّنا.

٤. في المصدر: قاله.

ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ**﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما ثمّ فسّر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيّعوه ثمّ قال: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ**﴾ ثمّ وصل بها ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ**﴾ الحديث[١].

فظهر أنّه لا حاجةَ إلى بناء المسألة هاهنا على ما ذهب إليه بعضهم من أنّ الباء للتبعيض ولا إلى حمل الرواية المذكورة عليه كما وقع عن بعض المحقّقين هاهنا مع ضعف مذهب أبي علي كما مرّ.

[اختلاف العلماء في قدر الواجب لمسح الرأس]

قوله: [واختلف العلماء في قدر الواجب، فأوجب الشافعي أقلّ ما يقع عليه الاسم] أخذًا باليقين.

أي: بما يتيقّن وجوبه؛ لأنّ الزائد على ما يُطلقَ عليه اسم «المسح» لا يُتيقّن وجوبه والأولى أن يقال: أخذًا بأقلّ ما يُطلَق عليه اسم «المسح»، والحاصل أنّ إطلاق الآية مع أصالة عدم التقييد وعدم وجوب الزائد يقتضي ذلك.

قوله: وأبو حنيفةَ مسح ربع الرأس إلى آخره.

لا يخفى أنّ ما ذهب إليه باطل من وجوه:

أحدها: أنّ مسح النبيّ ﷺ على ناصيته لا يقتضي استيعابَ مسحِه للناصية.

وثانيها: أنّ الناصية ليست رُبع الرأس حقيقةً وإن كانت قريبةً منه.

وثالثها: أنّه إذا ثبت أنّ النبيّ ﷺ مسح على ناصيته، فكيف يجعل الواجب مسحَ رُبع الرأس؛ مطلقًا سواء كان على الناصية أو لا، مع أنّ الظاهر أنّه كان بيانًا لمعنى[٢] الآية[٣] فيكون مسح الناصية خاصّة، وأيضًا يدلّ الوضوء البيانيّ على نفي المسح

---

١. **الاستبصار** ١/٦٣؛ **تهذيب الأحكام** ١/٦١. ٢. «هـ»: ـ لمعنى.

٣. «هـ»: للآية.

على ما عدا الناصية، وكذا حكم مالك لوجوب المسح على جميع الرأس باطل؛ لأنّ سَوق الآية دالّ على نفي وجوب الاستيعاب كما عرفت في تحقيق معنى الباء مع أنّ الأصل عدم وجوب الزائد.

[تحقيق مبسوط في معنى ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾]

قوله: [﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾] نَصَبَه نافعُ وابنُ عامر إلى آخره.

أقول[١]: فيه أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون نصبه للعطف على محلّ «رُؤُسِكم» كما ذكره غيره من مفسّري الجمهور وهو الحقّ الّذي لا يأتيه الباطلُ من خَلْفه ولا مِن بينِ يَديه على ما سنشيّد أركانَه، ولعلّه؛ لغاية تعصّبه وحرصه على ترويج باطله أغمض عن ذلك وهو لا يُسمِن ولا يُغني من جُوع.

ثمّ لا يخفى أنّ المصنّف لم يتعرّض هاهنا لبيان أنّ «إلى» بمعنى «مع» أو لانتهاء الغاية، والظاهر أنّه اختار حملَها على ما هو المتبادر من كونه لانتهاء الغاية دون أن يكون بمعنى «مع»؛ فإنّ أحدًا لم يقل بوجوب دخول الكعبين أصالةً، بخلاف المرافق في الأيدي؛ فإنّ الكلّ أجمعوا على وجوب إدخالها، وإنّما يختلفون في الطريق إلى إدخالها أنّه بالأصالة أو بالتبعيّة، فوجب أن يكون «إلى» هاهنا بمعنى «مع»؛ ليكونَ الدخول بالأصل ولم يجب مثله في الكعبين؛ لاتّفاقهم على أنّ الدخول هاهنا بالتبعيّة فوجب[٢] أن يكون «إلى» هاهنا لانتهاء الغاية.

قوله: ويؤيّده السنّة الشائعة.

أقول: عمدة الأحاديث الشائعة[٣] عندهم ما رواه[٤] البخاريّ في صحيحه ابن

---

١. «م»: قلنا.
٢. «ل»: توجب.
٣. في هامش «ع، م، ه»: فيه إشارة إلى أنّ الشيوع الذي ادّعاه المصنّف إنّما هو عند أهل السنّة القائلين بوجوب الغسل فهذا الشيوع يصير حجّة على الخصم «١٢، منه رحمه الله».
٤. في هامش «ع، م، ه»: قال النيشابوري: أجابوا بأنّ أخبار الآحاد لا يعارض القرآن ولا

عبّاس أنّه توضّأ، إلى أن قال: ثمّ أخذ غرفةً أُخرىٰ فغسل بها رجلَه اليسرى، ثمّ قال هكذا رأيتُ رسولَ الله ﷺ يتوضّأ[١]، وما رواه عن ابن شهاب أنّ عطاء بن يـزيد أخبره أنّه رأى عثمانَ بن عفّان دعا بإناء فأفرغ على كفيّه ثلاثَ مرّات فغسلهما ثمّ أدخل يمينَه في الإناء فتمضمض[٢] واستنشق ثمّ غسل وجـهَه ثـلاثًا، ويـديه إلى المرفقين ثلاثَ مرّات، ثمّ مسح برأسه، ثمّ غسل رجليه ثلاثَ مِرار[٣] إلى الكعبين، ثمّ قال: قال رسول الله ﷺ: من توضّأ نحوَ وضوئي هذا ثمّ صلّى ركعتين [ركعتين] لا يحدّث بهما[٤] نفسَه غفر الله له ما تقدّم من ذنبه[٥].

وروى أيضًا في صحيحه عن عبد الله بن زيد أنّه سئل عن وضوء النبيّ ﷺ فأكفأ على يده من التَّور فغسل يديه ثلاثًا، ثـمّ أدخـل يـدَه فـي[٦] التَّـور فـمضمض[٧] واستنشق واستنثر ثلاثَ غرفات، ثمّ أدخل يَده فغسل وجهَه ثلاثًا ثمّ أدخل يـده فغسل يديه مرّتين إلى المرفقين ثمّ أدخل يده فمسح رأسه فأقبل بهما[٨] وأدبر مرّةً واحدةً، ثمّ غسل رجليه إلى الكعبين[٩].

وروى أيضًا عن عبد الله بن عمر وقال: تخلّف النبيّ عنّا في سفره فأدركَنا وقد أرهقْنا العصرَ فجعلْنا نتوضّأ ونمسَح على رجلنا فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار مرّتين أو ثلاثًا، وروى أيضًا عن أبي هريرةَ أنّه كان يقول: إنّ أبا القـاسم قال: ويل للأعقاب من النار[١٠]، انتهى.

⇦ ينسخه [المصدر: لا تنسخه] وبالمنع في محلّ النـزاع «١٢، مـنه رحمه الله»، [**تفسير النيشابوري** ٥٥٧٢].

١. **صحيح البخاري** ١ /٤٤.

٢. في المصدر: فمضمض.

٣. «ل، م»: مرارًا.

٤. في المصدر: فيهما.

٥. **صحيح البخاري** ١ /٤٨.

٦. «ل»: على.

٧. «ل»: فتمضمض.

٨. «هـ»: بها.

٩. **صحيح البخاري** ١ /٥٤ ـ ٥٥.

١٠. **صحيح البخاري** ١ /٥٢.

والكلّ مُجاب أمّا حديث ابن عبّاس فلأنّ مذهبه المنقول بين العلماء هو المسح، وقد روي عنه أيضًا في بيان وضوء رسول الله ﷺ أنّه يمسح[١] رجليه، فهذا الحديث إن صحّ، دلّ على الاستحبابِ وإرادةِ الوضوء الكامل كما يأتي، وإلّا ناقضتْ روايتُه مذهبَه، وأيّ عاقل يَتصوّر أن يكون قد رأى رسول الله ﷺ توضّأ و[٢]غسل رجليه غسلًا واجبًا داخلًا في حقيقة الوضوء ثمّ يذهب إلى وجوب المسح ويمسح عليه بالآية الكريمة، وينقل عنه ذلك المخالفون والموافقون[٣].

وأمّا حديث الثاني والثالث فلوجوه الأوّل: أنّه لو سُلّم صحّتهما، فليس فيهما[٤] أنّ غَسل الرجلين واجب ولا أمر بغسلهما، ولو كان فيهما أمرٌ بالغَسل كان الأظهر حملَه على الاستحباب، كما يدلّ عليه أوّلُ الحديث وسَوقُه كما نبيّنه، وإنّما فيهما حكاية حال فعله ﷺ وهو أعمٌّ، فلا يدلّ على الوجوب كما لا يخفى.

الثاني: أنّ ظاهر سَوق الحديثين أنّ غَسل الأرجل كان على سبيل الندب؛ لأنّ في حديث عثمانَ أنّه أفرغ على كفّيه ثلاثَ مرّات فغسلهما ثمّ أدخل يمينَه في الإناء فتمضمض واستنشق، وتثليث الغسل كلّه مستحبّ، وكذا في الحديث الثاني فظاهرهما أنّهما وردا؛ لبيان مستحبّات الوضوء ومكمّلاته، ومنه غَسل الرجلين وترك بيان مسح الرجلين؛ لأنّه ليس فيه تكرار، والإشباع وهو مقدّر بالآية إلى الكعبين فلا يحتاج بعد الآية إلى بيان، وإذا احتمل الحديثان إرادة الاستحباب بغسل الرجلين، سقط الاستدلال بهما، كيف وهو الظاهر من سوقها.

والثالث: أنّ ظاهر حال الصحابة وتابعيهم أنّهم إنّما أرادوا بيانَ مستحبّات الوضوء ومكمّلاته؛ لأنّ الآية قد دلّت صريحًا على الأفعال الواجبة وحَدّت ما

---

١. «ل»: مسح.
٢. «م»: أو.
٣. «ل، ع»: والمؤالفون.
٤. «هـ»: عنهما.

يحتاج إلى التحديد كالأيدي والأرجل[١] وعُلم منها أنّ الواجب غَسلة واحدة ومسحة واحدة؛ لحصول الامتثال بذلك، فعُلم أنّ المقصد الحقيقيّ من الوضوء البيانيّ تعليمُ الوضوء الكامل وبيانُ ما لم يبيّن في الآية وهي المندوبات وصفاتها وأعدادها ومنها غَسل الرجلين، وأمّا الواجبات فكانت معروفةً متداولةً بينهم من حين إسلامهم يفعلونها في وضوئهم فلم يحتاجوا إلى بيانها وممّا يؤكّد ذلك أنّهما لم يتنافى الحديثين واجب الوضوء من مندوبه؛ لأنّ واجباتِه كانت معروفةً عندهم ولولا ما قلناه، لوجب أن يميّزوا الواجبَ من الندب؛ ليفعلَ كلّ واحد على وجهه وإلّا كان هذا البيان إيقاعًا لهم في الجهل كما لا يخفى ولهذا لم يقل أحد بوجوب التثليث والمضمضة ونحوهما فكذا غَسل الرجلين.

وأمّا حديث ابن عمر وقوله: فجعلنا نتوضّأ ونمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار وحديث أبي هريرةَ أنّ أبا القاسم قال: ويل للأعقاب من النار كما رواه البخاريّ[٢] وحديث جابر ويل للعراقيب[٣] كما هو مذكور في الكشّاف[٤] فهي دلائلُ على وجوب المسح وبيان ذلك على ما أشار إليه الشيخ الفاضل أبو الفتح محمّد بن عليٍّ الكراجكيّ في كتابه الموسوم بـ«كنز الفوائد» أنّ أهل الحجاز ليس هواهم ولبسهم النعال العربيّة كانت أعقابهم ربّما يتشقّق فيداوونها بالبول على قديم عادتهم ويزعمون أنّه يُزيل الشقاقَ[٥].

ولهذا تسمعهم يقولون: أعرابيّ بَوّال على عَقِبَيه وبما تركوا غَسلَها؛ نسيانًا أو لتهاون أو نحو ذلك فقال ﷺ تارة: ويل للأعقاب من النار وتارة: ويل للعراقيب؛ لينبِّهَ من كان بال على عَقِبيه أن يغسله، ولأنّ البول إنّما كان على الأعقاب ولو كان

---

١. «م»: في الأرض.

٢. **صحيح البخاري** ١ / ٢١ ـ ٢٢.

٣. **صحيح مسلم** ١ / ١٤٨؛ **سنن ابن ماجة** ١ / ١٥٤.

٤. **الكشّاف** ١ / ٥٩٨.

٥. انظر: **كنز الفوائد** للكراجكي، ٦٨ ـ ٦٩.

المراد إيجابَ غَسلها للوضوء لقال: «اغسِلوا أرجلَكم» ولم يأتِ في عدّة من الأحاديث بلفظين صريحين في كون الغَسل للعَقِب فقطْ، وظاهرهما كونه لإزالة النجاسة وهلّا قال مرّة واحدة: «ويل للأرجل واغسِلوا أرجلَكم؛ لأنّ الواجب عليكم غَسل الأرجل إلى الكعبين»؟ ولِمَ خَصّ الأعقاب والعراقيبَ بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان الوجيه.

ويؤيّده ما وقع في الحديث الآخر المذكور في الكشّاف عن ابن عمر قال: كنّا مع رسول الله ﷺ فتوضّأ قوم وأعقابهم بيض تلوح فقال: ويل للأعقاب من النار الحديث[1]؛ فإنّ الظاهر من قوله: وأعقابهم بيض تلوح أنّ ذلك الابيضاض والتلويح من الأجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الأراضي الّتي بال عليها الإنسانُ أو غيرُه من الحيوانات، أو شاهد بعضَ الصِّبْيان السُّوقيّة الّذين لا يُبالون بالبول قائمًا على ساقهم إن لم يتّفق له مشاهدة الأعرابي الّذي شأنه ما ذكرناه، وأيضًا يجوز أنّه ﷺ رأى ذلك القوم غسلوا أرجلهم في الوضوء عوضًا من المسح فرأى أعقابَهم يلوح عليها الماء فقال: ويل للأعقاب من النار، وعلى التقدير لا دلالةَ لهذا الحديث أيضًا على مدّعاهم بل هو عليهم لا لهم كما أوضحناه.

قوله: وعملُ الصحابة [وقول أكثر الأئمّة].

إن أراد الكلَّ فبطلانه ظاهر، وإن أراد مَن عدا أهل البيت عليهم السلام ومن وافقهم، فعملُهم لا يصلح حجّةً، وكذا القول في قول الأكثر مع أنّ الأكثريّة مذمومة في الشرع غالبًا؛ لقوله تعالى: ﴿**أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ ﴿**وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ إلى غير ذلك، وأيضًا لو كان أكثريّة القائلين بقولٍ حجّةً[2] على حقّيّة ذلك القول، لكان أكثريّة الكفّار من المسلمين حجّةً لهم على حقّيّة الكفر وبطلان الإسلام، نعوذ بالله من شناعة هذا الكلام.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٥٩٨.

٢. «هـ»: لا حجّة.

قوله: إذ المسح لم يُحدّ.

أي: لم يُضرب له حدٌّ في الشريعة.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا فلأنّه أوّل المسألة، وأمّا ثانيًا فلأنّه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفّين ومسح الرأس غايةً؟ فكيف ينكرون الغـايةَ هاهنا؟

قال شيخ الإسلام التفتازانيّ في حاشية شرح الوقاية: وإنّما حمل على ذلك؛ لما اشتهر من: فعل النبيّ ﷺ وأصحابه، لا لأنّ المسح لم يُضرَب له غايةٌ في الشرع، وذلك أنّه ليس في الشرع، ولا في اللغة ما يقتضي أن لا يُذكرَ للمسح غايةٌ، غايةُ الأمر أنّه لم يذكر سوى هذا الموضع، مع أنّه نقل في الكافي أنّه قال ﷺ: التـيمّم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، وأنّه ﷺ وضع يدَه على خُفّيه ومدّهما من الأصابع إلى أعلاهما مسحةً واحدةً[١]، انتهى كلامه.

وقال بعض الحنفيّة في بحث التعارض من شرحه والموسوم بـ«المنتخَب لكتاب المغني» في أُصولهم ـ معترِضًا على أصحابه في هذه المسألة ـ: ثمّ قولكم: «ضربُ الغاية يمنع الحملَ على المحلّ؛ لأنّ المسح لم يُضرب له غايةٌ منظور فيه؛ إذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح إليه[٢]، انتهى.

قوله: وجرّه الباقون على الجوار ونظيره كثير إلى آخره.

أقول: لا يخفى أنّ عطف «الأرجل» على «الرُّؤُوس» على قراءة الجـرّ طـريقة مسلوكة بينهم كما أتى به صاحب الكشّاف، حيث قال في دفع معارَضته قراءة الجرّ: فعُطفتْ على الرابع الممسوح لا لتُمسحَ[٣] ولكن لينبّهَ على وجوب الاقـتصاد فـي

---

١. انظر: **مجلّة تراثنا ـ** مؤسّسة آل البيت ـ، ٤٨/ ٤٠٧.

٢. انظر: **مجلّة تراثنا ـ** مؤسّسة آل البيت ـ، ٤٨/ ٤٠٨.

٣. «هـ»: التمسح.

صَبّ الماء عليها[١]، إلى آخره.

والقاضي لم يرتض بذلك بل استحقره عن النقل؛ لما فيه من التكلّف والتعسّف الظاهر، واضطُرّ في دفع التعارض إلى أنّ قراءة الجرّ مبنيّ على الجـرّ بـالمجاوَرة ولَعَمري إنّه فِرار من المطر إلى الميزاب؛ لأنّه أكثرُ تكلّفًا وأشدُّ تعسّفًا وتهافتًا مـن الأوّل.

أمّا أوّلًا: فلأنّه في نفسه ضعيف جدًّا، بل قد ذكر فخر الدين الرازيّ في تفسيره الكبير أنّه لا يجوز الكسر بالجِوار؛ لأنّه معدود في اللحن ولأنّه إنّما يكون بـدون حرف العطف وأمّا مع حرف العطف فلم يتكلّم به العرب[٢]. انتهى.

ونقل ابن همّام الحنفيّ في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب أنّه قال: الحمل على الجِوار ليس بجيّد؛ إذ لم يأتِ في القرآن ولا في كلام فصيح[٣]. انتهى.

وفيه شهادة على كذب ما ذكره المصنّف من أنّ نظيره في القرآن كثير، اللّهمّ إلّا أن لا يُسمع شهادة الحنفيّة على الشافعيّة، وبالجملة قد أنكر ذلك جميع المحقّقين من أهل العربيّة والقائل به شاذّ من الناس فلا يليق بكلام الله تعالى.

وأمّا ثانيًا: فلأنّه مبنيٌّ على أنّ «الأرجل» في نفسه منصوب بعطفه على المغسول أعني «الوجوهَ»، أو بفعل مقدّر، ويتوجّه على الأوّل أنّه مرجوح مـن وجـوه؛ لأنّ القرب مرجّح ولأنّه يوجب حصولَ اللبس؛ لعدم القرينة على ذلك، ووقوعَ الفصل الكثير بالأجنبيّ بين المعطوف والمعطوف عليه، والإخلالَ بـالفَصاحة مـن حـيث الانتقال عن جملة إلى أُخرىٰ قبل تمام الغرض عن الأُولى، وهذا لو فعله عربيّ أو عجميّ لاستُسخِرَ به، فكيف يقع في كلام الله الّذي تحدّى به فُصَحاءَ العرب؟ والقول بأنّ للفصل المذكور فائدةً هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسـموع

---

١. **الكشّاف** ١/ ٥٩٧.
٢. **تفسير الرازي** ١١/ ١٦١.
٣. **فتح القدير للعاجز الفقير في شرح هداية الفقه** ١/ ١١.

عند من لم يقل بوجوبه، نعم المسلّم إفادة حُسن الترتيب وهو غير مهمّ في الغرض الّذي سيقت الآية؛ لأجله حتّى ينسدَّ به الخلل اللازم من الفصل المذكور، ولا يمكن الجمع بين مقتضاهما؛ لأنّه مخالف للإجماع إلّا لناصر الحقّ من الزيديّة، ولا يمكن أن يقال بالتخيير؛ لأنّه أيضًا مخالف للإجماع وقد انقرض القائل به وهو الحسن البصريّ والجبّائيّ وابن جرير الطبريّ كما في التفسير الكبير، وعند ذلك يتعيّن العطف على محلّ «رؤسكم» مع تأييد قراءة الجرّ له، ويتوجّه على الثاني وهو أن يكون منصوبًا في نفسه بفعل مقدّر كما قيل، أي «اغسِلوا أرجلَكم»، كقولهم: علّفتُها تِبْنًا وماءً باردًا، أي: سقيتُها ماءً باردًا أنّه قول بمجرّد التشهّي؛ لأنّ الأصل عدم التقدير وعدم الحذف؛ لتماميّة المعنى بدونهما، وأيضًا أنّ ذلك إنّما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللَّبس كما فيما مَثّلتم به؛ فإنّ الماء لما يعلَّف فحذفوا الفعلَ؛ لعدم اللَّبس، وأمّا هنا فلا؛ لأنّ الأرجل تُمسح كما تُغسل وإرادة المسح هو الظاهر، ولا ضرورةَ إلى تقديرِ «اغسلوا» إلّا ترويج المدّعى، وأيضًا لو جاز تقدير «اغسلوا» بقرينة ﴿**فَٱغْسِلُوا**﴾، لجاز تقدير «وامسحوا» بقرينة ﴿**وَٱمْسَحُوا**﴾ بل هو أظهرُ؛ لقرب القرينة.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ مَن جوّز الجرَّ بالمجاوَرة إنّما جوّزه بشرطين: عدم اللَّبس وعدم الفصل بينهما بحرف عطف، ولم يجوّزه أحد مع الفصل، ولا مع اللَّبس أصلًا، وفي الآية كلا الشرطين مفقود، فعدم جوازه في الآية إجماعيّ، ومن قال به فلتعصّب الجاهليّة الأُولى أو لجهله[1] بقواعد الإعراب.

وأمّا رابعًا: فلأنّ في مثل أكرمت زيدًا وعمرًا وسخرت بخالد وبكر، إذا جُعل «بكر» معطوفًا على «عمروٍ» المكرَمِ المنصوبِ، وقيل: إنّه جرُّه بالمجاوَرة كما يقولون، لا يرتضيه من له أدنى تميز؛ لِما فيه مِن التعسّف والركاكة والإبهام والبعد

---

١. «هـ»: بجهله.

عن أُسلوب كلام حاضري الإعلام.

وأمّا خامسًا: فلأنّ ما استشهد به للجرّ من: قوله تعالى: ﴿**عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ**﴾[١]؛ لمجاوَرة ﴿**يَوْمٍ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**حُورٍ عِينٍ**﴾[٢] لمجاوَرتها ﴿**لَحْمِ طَيْرٍ**﴾[٣] فمدفوع بظهور مخالفة المثال الأوّل للآية؛ لوجود الشرطين اللذين يشترطهما مجوِّزُ الجرّ بالمجاورة وهما عدم حرف العطف وعدم اللَّبس، وكذا الكلام في قولهم: جُحر ضَبّ خرب؛ لأنّ «الخرب» معلومٌ أنّه صفة لـ«الجُحر» لا لـ«الضَّبّ».

وأمّا الأرجل فيصحّ أن يغسل وأن يمسح وهو الأظهر.

وأمّا المحقّقون النافون للجرّ المجاورة أصلًا فقالوا: المراد خرب جحر على نحو «مرّرت برجلٍ ضاربٍ أبوه» فحُذف المضاف واستكنّ المضافُ إليه في «خرب» وأمّا ﴿**حُورٍ عِينٍ**﴾ فجرّها بالعطف على ﴿**جَنَّاتِ ٱلنَّعِيمِ**﴾ كأنّه قال: «في جنّاتٍ وفاكهةٍ ولحمِ طير وحورٍ عِينٍ» كما يقال: «فلان في أكل وشرب»[٤] أو معطوف على أكواب فمعناه «يُنعَمون بأكوابٍ وحورٍ عِينٍ» قال ذلك أبو عليّ الفارسيّ في كتاب الحجّة في القراءة والمصنّف في هذا التفسير وغيره وفي غيره وأمّا ﴿**عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ**﴾ فإنّه صفة لـ﴿**يَوْمٍ**﴾ كما يقال: يومٌ أليمٌ وعذابٌ أليمٌ وحرٌّ أليمٌ أي: مؤلِم وذلك في كلام العرب شائع فصيح مع أنّه لا فصل فيه ولا لبس[٥] ولو سُلّم جرّه بالمجاوَرة، لم يكن دليلًا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفًا شاذًّا وجعله صفة لـ﴿**يَوْمٍ**﴾ يكون من فصيح المجازات ولطيفها كما صرّح به المحشّي الفاضل في هذا

---

١. هود: ٢٦.
٢. الواقعة: ٢٢.
٣. الواقعة: ٢١.
٤. في هامش «ع، م، ه»: ويمكن توجيه المثال الأوّل بجعل أليم صفة لـ يوم مبالغة من قبل اسناد الفعل إلى الظرف مجاز كقولهم: نهاره صائم أو بحذف المضاف أي أليم صاحبه وهذا التوجيهان جاريان في إلى آخره «١٢، منه رحمه الله».
٥. «م، ل»: ولا لبس فيه.

المقام من حاشيته على شرح الوقاية.

وأمّا سادسًا: فلأنّ النكتة والفائدة الّتي أخذها من كلام صاحب الكشّاف إنّما يصحّ نكتة وفائدة بعد أن يستفاد من خارج الآية أنّ الأرجل لا بدَّ أن تكون[١] مغسولة لا من هذه الآية، وأمّا جعلها دليلًا عليه بواسطة هذه النكتة فممّا لا وجهَ في مقام الاستدلال لأنّهم إنّما يستفيدون وجوبَ غَسل الأرجل من قراءة الآية بالنصب ويجعلونها دليلًا عليه، والحاصل أنّ قراءته النصب؛ لكونها معارَضةً بقراءة الجرّ في معرض السقوط فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجهٍ لا يتوقّف صحّة شيء من مقدّمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الأُولى وإلّا لَدار؛ لأنّ ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقّف على نفي مدلول قراءة الجرّ.

فلو توقّف نفي مدلول قراءة الجرّ على ثبوت قراءة النصب، لزم الدور لزومًا؛ لا سترةَ به، وأيضًا لا خصوصيّةَ لرعاية الاقتضاء ويغسل الأرجل بل هو واجب أو مستحبّ في كلّ شيء و[٢] لعلّه بنى ذلك على ما ذكره صاحب الكشّاف من: أنّ غَسل الرجل مظنّة للإسراف المذموم.

وفيه أنّه إن أراد أنّ غَسل الرجل مظنّة التّكرار والمبالَغة باستعمالِ ما يبلغ مقدارَ مُدٍّ من الماء، فهو ليس بإسراف شرعًا بل هو مستحبّ كما روَوه عن النبيّ ﷺ بالاتّفاق وصرّحوا بأنّ المُدّ زائد عن أداء فرائض الوضوء ومستحباته على أنّ القسطاني شارح البخاريّ روى في باب إسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن منذر عن ابن عمرَ أنّه كان يغسل رجليه في الوضوء سبعَ مرّات[٣].

وإن أراد أنّه مظنّة لاستعمالِ ما يزيد عن مقدار المُدّ ونحوه بكثير، فهو ممنوع، والعرف والعادة شاهدة على أنّ الزيادة على ذلك لا يصدر إلّا عن صبيّ جاهل أو

---

١. «هـ، ل»: أن يكون.
٢. «هـ»: أو.
٣. **فتح الباري** لابن حجر ١ /٢١١.

جلف جاف يلعب ويلهو بالماء، وأيضًا لو أُريد بالمسح معناه الحقيقيّ بالنسبة إلى الرؤس والغَسل الشبيه به، أو القرب منه بالنسبة إلى الأرجل كما ذكره، لزم إمّا الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك غير جائز.

وإمّا عموم المجاز مع الإجمال المحتاج إلى البيان بأن يراد من «المسح» ما يعمّ المسحَ الحقيقيّ والغَسلَ الشبيه به مطلقًا، وهذا ممّا لا يتكلّم به رشيد، فكيف يأتي به الباري جلّ اسمه في كتابه العزيز؟ لتعليم الخواصّ والعوامّ، ويجعله مضلّةً للأفهام وعرضةً للأوهام، وكان يمكن أن يقول: «فاغسِلوا أرجُلَكم» ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن أو الكلام، لارتفع الأمان من فهم المرام، وخرج القرآن عن كونه دليلًا للمحقّقين وأمكن للفرقة المضلّة أن يأولوه بما يوافق مدّعاهم بل بما هو أقربُ منه بتيقن.

قال المحشّي الفاضل: وقد أجرى هذه النكتةَ صاحبُ الكشّاف في العطف على «رُؤُسكم» وجعله تحت المسح لا في جرّ الجِوار؛ إذ استفادته بجرّ الجِوار ـ لكونه في صورة العطف ـ ضعيف جدًّا بخلاف جعله في تحتِ المسح؛ إذ في تعبير «الغَسل» بـ«المسح» فائدة جليّة؛ لأنّ هذا الغَسل ينبغي أن يكون بمنزلة المسح في تقليل الماء، وكأنّ المصنّف[1] عَدَلَ عن توجيهه أو أوّلَ توجيهه بهذا وحمل قوله: وعطفتْ على الممسوح على العطف صورةً بجرّ الجوار كما أوّلَه غيرُه؛ هربًا عمّا يَلزمه من: الجمع بين الحقيقة والمجاز حيث يراد بالمسح حقيقتُه للرؤس والغَسلُ الضعيف للأرجل حتّى أوّلَه[2] بعضٌ[3] آخَرُ

---

١. في المصدر: كأنّه.

٢. في هامش «ع، هـ»: أي كلام صاحب الكشّاف «١٢».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: توضيح التأويل أنّ كلام صاحب الكشّاف مبني على حذف الفعل والباء في الأرجل على أن يكون التقدير: وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بأرجلكم، من عطف

⇦

بأنّه[١] أراد بالعطف على الممسوح العطفَ صورةً، وإلّا فحقيقة العطف عطف الجملة على الجملة[٢]؛ لوجوب تقدير «امسحوا» بمعنى الغَسل؛ لئلّا يلزمَ الجمع بين الحقيقة والمجاز، فلزمه مع بُعد استفادة التنبيه حينئذ أيضًا أنّه يلزم الجرّ بإضمار الجارّ وهو ضعيف، ولو حمل التعبير عن «الغَسل» بـ«المسح» على التغليب، لم يَرِد الإشكال؛ لأنّ التغليب ممّا لا يُنكَر ولو لم يكن له بُدٌّ من ذلك الجمع فلابدّ أن يقال: الجمع مغتفرة مع التغليب[٣]، انتهى كلامه.

وأقول: نِعْمَ ما أتى به من الإيراد؛ لكن ما اختاره في مقام التوجيه ودفع الإشكال من بناء الكلام على التغليب مردود بمثل ما أوردناه على أصل النكتة المذكورة؛ لأنّ البناء على التغليب فرعُ ثبوت وجوب غَسل الأرجل، وذلك لم يثبت بعدُ والتمسّك بقراءة النصب يستلزم الدورَ كما مرّ مفصّلًا، وهاهنا أبحاثٌ ولطائفُ أُخرىٰ موكولةٌ إلى رسالتنا المعمولة لبيان وجوب المسح على الأقدام فلْيطالِعْها مَن له زيادةُ الاهتمام في تحقيق المَرام.

قوله: وفي الفصل بينه وبين أخَوَيه إيماءٌ [على وجوب الترتيب] إلى آخره.

جواب عن سؤال مقدَّر كأنّه قيل: لو كان الرجل من الأعضاء المغسولة كالوجه واليد، كان الظاهر أن يذكرها معهما فأجاب بأنّ فصلها عنهما وإدراجها في الممسوح للإشارة إلى وجوب الترتيب، وأنت خبير بأنّ دعوى أُخُوّتها مع الأعضاء المغسولة لا يَتِمّ.

قوله: وقرئ بالرفع على: وأرجلُكم مغسولة.

⇦ الجملة على الجملة وإن كان في الظاهر من عطف المفرد على المفرد وحينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا عموم المجاز بل المسح الأوّل بمعناه الحقيقي والثاني بمعنى الغسل الشبيه به «١٢، منه».

١. في المصدر: ـ بأنّه.

٢. في هامش «ع، هـ»: وإن كان في الظاهر عطف المفرد على المفرد «١٢».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٠.

فيه أنّ كون مبنى قراءة الرفع على ذلك غير مسلَّم، ولِمَ لا يجوز أن يكون على «وأرجلُكم ممسوحةٌ»؟ تدبّر. على أنّه يلزم على هذه القراءة عطفُ الإخبار على الإنشاء؛ لظهور أنّ هذه الجملة معطوفة على قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا﴾ وهو غير جائز عند أرباب البيان.

[علّة تكرير حكم التيمّم في القرآن]

قوله: [﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ﴾ الآية] ولعلّ تكريرهَ ليتّصلَ الكلامُ [في بيان أنواع الطهارة] إلى آخره.

وأفيد أنّ هذه الآية في سورة المائدة يدلّ على أنّ التيمّم إنّما يجب في العبادة الموقّتة بعد دخول الوقت، ولم يكن دالّاً عليه في سورة النّساء[١] فافهمْ.

[﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ﴾ بيان وتعليل للأحكام السابقة]

قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾.

بيان وتعليل في المعنى للأحكام السابقة فبينهما كمالُ الاتّصال فلذا[٢] فصّل عنها ولم يعطف عليها، ويحتمل أن يكون[٣] الفصل الكمال الانقطاع بينهما من حيث الإنشائيّة والخبريّة، وأن يكون لكونه استئنافًا أي: جوابًا لسؤال مقدّر ناشٍ عمّا قبلها كأنّه قيل: أيَّ شيء يريد اللهُ في هذه الأحكام من الحرج والتخفيف وغيرهما؟ فقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ﴾ إلى آخره.

---

١. النّساء: ٤٣.

٢. «هـ»: فلهذا.

٣. «هـ، م»: ـ يكون.

[الأصل في المضار الحرمة وفي المنافع الإباحة]

ثمّ اعلمْ أنّ هذا الكلام أصل معتبرَ في علم الفقه؛ لأنّه يدلّ على أنّ الأصل في المَضارّ الحرمةُ وفي المنافع الإباحةُ، وفيه دليل على بطلان القياس؛ لأنّ كلّ حادثة إمّا أن يكون حكمها المفصَّل مذكورًا في الكتاب فذلك، وإلّا فإن كان من باب المَضارّ، فالأصل فيها الحرمة، وإن كان من باب المنافع فالأصل فيها الإباحة، والقياس المعارِض لهذين الأصلين يكون قياسًا واقعًا في مقابَلة النصّ فيكون مردودًا، وأمّا قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فإنّما فصل عمّا قبلَه؛ لكمال الإنقطاع بينهما إخبارًا وإنشاء.

[معنى «لعلّ» في ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾]

واعلمْ أنّ «لعلّ» لإنشاء الترجّي والإشفاق ـ كما مرّت الإشارة إليه سابقًا ـ وهما محالان على الله تعالى لما فيهما من النقضِ وعدمِ الاطّلاع على حقيقة الحال، فلابدَّ في مثل هذا المقام من حمله على التجوّز ولعلّ المرادَ منه هاهنا إنشاء الإرادة التفويضيّة؛ تشبيهًا للإرادة المتعلِّقة بوقوع الشكّ من العباد مع إتيانِهم به تارةً وعدم إتيانهم به أُخرىٰ، ورجحان الإتيان به لكونه مقتضى الحكمة بترجّي الشكر المتضمِّن لاحتمال وقوعه وعدم وقوعه مع رجحان الوقوع، وكذا الكلام في نظائره فتأمّلْ ولا تغفلْ عن النكتة.

قوله: لينظفَكم أو يطهّرَكم عن الذنوب[1].

---

١. في هامش «ع، هـ»: قال الفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشّاف: قيل: معناه تطهير القلب عن صفة التمرّد عن طاعة الله تعالى، وحاصله أنّ النفس باختيار التكاليف الشاقّة الغير المطوقة وجهد انقياد أتانا وبذلك يحصل متابعة القوى للروح في التوجّه إلى عالم القدس ويعتدل النفس اعتدالًا كاملًا في مشتهياتها في هذه النشأة بحيث يقدر على ... في

⇦

أقول: التفسيران ممّا ذكرهما النيشابوريّ وقال: إنّ الأوّل[١] ممّا ذهب إليه أكثر أصحاب أبي حنفيةَ وقالوا[٢]: إنّ عند خروج الحدث ينجس[٣] الأعضاء نجاسةً حكميّةً فالمقصود من هذا التطهير إزالة تلك النجاسة الحكميّة، وزيّف بأنّ أعضاء المؤمن لا تنجس؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾[٤] ولقوله ﷺ: المؤمن لا ينجس[٥]، لا حيًّا ولا ميّتًا، وبأنّه لو كان رَطْبًا فأصابه ثوب، لم ينجس، ولو حمله إنسان وصلّى، لم يفسد صلاته بالاتّفاق، وبأنّ الحدث لو كان يوجب نجاسةَ الأعضاء ثمّ كان تطهير الأعضاء الأربعة يوجب طهارةَ كلّ عضو، لوجب أن يختلفَ[٦] ذلك باختلاف الشرائع، وبأنّ خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجّسَ موضعٍ آخَرَ، وبأنّ التيمّم زيادة في التلويث[٧] فكيف يوجب النظافةَ والتطهيرَ، وبأنّ المسح على الخُفَّين كيف يقوم مَقامَ غَسل الرجلين؟ وبأنّ الّذي يراد إزالته ليس من الأجسام وإلّا كان محسوسًا، ولا من الأعراض؛ لأنّ انتقال الأعراض محال[٨]. انتهى.

وأقول: فيه نظر، أمّا أوّلًا: فلأنّ النزاع بين الحنفيّة والشافعيّة في ذلك لفظيّ والوقوف عليه موقوف على الوقوف بمعنى «النجاسة الحكميّة»، فنقول: «النجاسة الحكميّة» يطلَق على ما يحتاج في رفعها وإزالتها إلى نيّة القربة، وعلى ما لايدركه الحسّ وتقابلها العينيّة وهي تطلق على ما لا يحتاج في رفعها وإزالتها إلى نيّة القربة

⇦ مطالبها المفقودة وفيه أنّه لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون المتيمّم أقوى طهارة من الغاسل فإنّ التزام التيمّم قرن متابعة الشرع واندفاع التمرّد فتأمّل «١٢، منه ﵀».

١. في المصدر: أحدهما. ٢. في المصدر: ـ وقالوا.

٣. في المصدر: تنجس. ٤. التّوبة: ٢٨.

٥. **صحيح البخاري** ١/٧٥؛ **صحيح مسلم** ١/١٩٤.

٦. في المصدر: لا يختلف. ٧. في المصدر: في التكدير.

٨. **تفسير النيشابوري** ٢/٥٦٢.

وعلى ما أدركه الحسّ؛ لكن الحنفيّة لم يَشترطوا في الطهارة المائيّة النيّةَ فعندهم «النجاسة الحكميّة» بالمعنى الثاني وهو ما لايدركه الحسّ، وهي بهذا المعنى يصدق على طاهر العين مع وجوب الغَسل عليه كالجنب وهو النجاسة الحدثيّة، وعلى النجس باتّصال النجاسة مع عدم كونها محسوسةً كالبول اليابس في الثوب وعلى ما يقبل التطهيرَ كالميت.

فالحنفيّة قالوا: المحدث نجس نجاسةً حكميّةً بالمعنى الأوّل، يعني: طاهر العينِ بمعنى كونه مانعًا عن صحّة الصلاة ويزول بإسالة الماء عليه، ومعنى تطهير البدن إزالة هذا الحدث الّذي هو نجاسة حكميّة بمعنى كونه مانعًا من صحّة الصلاة، لا بمعنى كونه بحيث يتنجّس الطعام أو الثوب الرطب بوصوله إليه أو تفسد الصلاة، بحمل[١] محدِث أو جنب غَسَلَ موضعَ خروج النجاسة.

والشافعيّة قالوا: المحدِث ليس نجاسته حكميّةً بالمعنى الثاني أو الثالث.

ولذا استدلّوا بأنّ أعضاء المؤمن لا تنجس؛ بقوله[٢] تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾[٣] وبأنّه لو كان كذلك لنجس ما باشروه برطوبة؛ فإنّ ما يصير مباشرته بالرطوبة موجبًا للنجاسة إنّما هو النجاسة العينيّة.

وأمّا النجاسة الحكميّة ـ بمعنى كون المكلّف ممنوعًا من الدخول في الصلاة ـ فلا يستلزم سرايتَها إلى الملاقى، وكذا المراد بنجاسة المشركين النجاسة العينيّة؛ لأنّه[٤] المتبادر لغةً وشرعًا كما مرّ فالحنفيّة لو حملها على المعنى الّذي حملها الشافعيّة لحكموا بنجاسةِ ما باشرها برطوبة[٥] بها، وكذا الشافعيّة لو حملوها[٦] بالمعنى الّذي حملها الحنفيّة، لَمَا حكموا بنجاسةِ ما باشرها برطوبة بها، فظهر أنّ

---

١. «م»: لحمل.
٢. «م، هـ»: لقوله.
٣. التّوبة: ٢٨.
٤. «هـ»: لأنّ.
٥. «م، هـ»: رطوبة.
٦. «م، هـ»: حملها.

النزاع بينهما لفظيّ لا معنويّ.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ المدلول الملازمة عليها بقوله: «لو كان يوجب نجاسةَ الأعضاء» إلى آخره ممنوعة، ولو سُلّم فبطلان التالي غير مسلَّم، تأمّلْ.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ ما ذكره من بُعد استلزام خروج النجاسة عن موضع تنجّس موضعٍ آخَرَ ممنوع ومدفوع لجوازِ أن يكون مع المحدث حالةٌ في نفس الأمر وكدورةٌ في ظاهرها يندفع بإسالة الماء عليه، غايةُ ما في الباب أنّ عقولنا لا تدركها؛ لكن علمْنا ذلك بعد بيان الشارع أنّ مع المحدث حالةً يجب جريان الماء عليه، ويعضد ذلك ما سُمع من أنّ الجُنُب لو لم يَغتسل مدّةً مديدةً، يحصل له البَرَص، ولا شكَّ أنّه حالة تعرض الجلدَ، تدبّرْ.

وأمّا رابعًا: فلأنّ قوله: «التيمّم تلويث» إلى آخره مدفوع بما رواه[١] البخاريّ في صحيحه وغيرُه في غيره عن النبيّ صلوات الله عليه وآله: «جُعلتْ لي الأرضُ مسجدًا وطَهورًا»[٢] وحمل «الطهور» في الحديث على مطهِّر الذنوب تعسّف لا يخفى.

وأمّا خامسًا: فلأنّ النقض بحال المسح على الخُفّين وارد على الحنفيّة؛ لكن التحقيق أنّ الباطل إنّما هو الحكم بجواز المسح على الخُفّ لا الحكم بتحقّق النجاسة الحكميّة ولهذا لا يتوجّه ذلك على الإماميّة القائلين بتحقّقها النافين لشرعيّة

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: وما في أخبار أهل البيت عليهم السلام من قولهم يكفيك الصعيد عشر سنين [**من لا يحضره الفقيه** ١/ ١٠٨؛ **تهذيب الأحكام** ١/ ١٩٤]، والتراب أحد الطهورين [**الأمالي** للصدوق، ٧٤٥؛ **الاستبصار** ١/ ١٠٦؛ **الكافي** ٣/ ٦٤]، وربّ الماء ربّ التراب واحد [**الاستبصار** ١/ ١٦٠؛ **من لا يحضره الفقيه** ١/ ١٠٨] وكون التيمّم لا يرفع الحدث بالكلّية لزواله بزوال المانع لا يقدح في كونه مطهّرًا إذ لا استبعاد في حكم الشارع بزوال الحدث إلى مدّة، فتأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٢. **مسند أحمد** ١/ ٣٠١ و٢/ ٢٤٠؛ **صحيح البخاري** ١/ ٨٦ و١١٣؛ **الناصريات** للمرتضى، ١٥٣.

المسح على الخُفّين.

وأمّا سادسًا: فلأنّا نختار أوّلًا أنّ النجاسة الحكميّة من الأجسام.

قوله: وإلّا لكان محسوسًا.

قلنا: الملازَمة ممنوعة؛ فإنّ الأجسام اللطيفة كالأفلاك والعناصر غير محسوسة ولِمَ لا يجوز أن تكون[1] النجاسة الحكميّة أجزاءً كامنة في المسام لا يحس ولا يزول إلّا بإجراء الماء عليها؟

وثانيًا أنّ للحنفيّة أن يمنعوا استحالةَ انتقال الأعراض، كيف وقد ذهب إليه أبو الحسن الأشعريُّ شيخ الشافعيّة وجماعة من المتكلّمين.

[بحث في مفعول «يريد» في ﴿وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾]

قوله: فمفعول ﴿يُرِيدُ﴾ في الموضعين محذوف واللام للعلّة.

تفصيل الكلام في تركيب هذه الآية أن يقال: الظاهر أنّ كلمة ﴿مِنْ﴾ في قوله: ﴿مِنْ حَرَجٍ﴾ بيانيّة لبيان مقدّر هو مفعولُ «يَجعلَ» أي: لِيَجعلَ شيئًا واجبًا عليكم هو الحَرَج، ويحتمل أن يكون زائدةً استغراقيّةً لتأكيد النفي المتعلِّق بالجعل بواسطة الإرادة، أي ليس إرادة الله تعالى متعلِّقةً بـ«حرجٍ» واجب عليكم أصلًا.

وأمّا اللامات الداخلة على الأفعال المذكورة فالظاهر أنّها للغرض، ومفعول الإرادة محذوف، أي ما يريد إيجابَ الطهارات الثلاث عليكم أو بيانَها لكم؛ لقصد إيقاعكم في حَرَج ومَشَقّة؛ بل إنّما يريد ذلك؛ لقصد تطهيركم من الأحداث، أو من الذنوب، أو من التكبّر والتمرّد، ولقصد إتمام النعمة عليكم بتسهيلِ العبادة وتخفيفِها ببيان أنواع الطهارة سيَّما التيمّم.

ويحتمل جَعْل اللامات زائدةً وما بعدها بتقدير «أن» مفعولًا للإرادة أي: ما يريد

---

١. «ل، هـ»: أن يكون.

الله في بيان أحكام الطهارة أن يجعل عليكم حرجًا بل يريد أن يطهِّركم وأن يُتمّ نعمتَه عليكم، وهذا أنسبُ معنىً؛ لكن لا يساعِده قاعدةُ إضمار «أن» قبل المضارع ـ على ما هو المشهور في النحو ـ وإن جوّزه المحقّق الرضيّ بعد اللام الزائدة وبعد «الأمر» و«الإرادة»[١] نحو ﴿**وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ**﴾[٢] و﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ**﴾[٣] وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[٤].

[قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ ...﴾ (٧)]

قوله: يعني: الميثاقَ الّذي أخذه على المسلمين حين بايعهم رسول الله إلى آخره.

وروى أبو الجارود عن مولانا الباقر أنّ المراد بـ«الميثاق» هاهنا العهد الّذي أخذه رسول الله على الأمّة في حجّة الوداع بولاية أمير المؤمنين[٥].

أقول: ويدلّ عليه قول عمرَ بنِ الخطّاب ذلك اليومَ في تهنئة عليّ حيث قال له: بخّ بخّ لك يا ابنَ أبي طالب أصبحتَ مولايَ ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة؛ فإنّ هذا القول متضمِّن للسمع، والطاعة ثمّ بعد ذلك بدّلوا الطاعةَ بالخلاعة، وتردّدُهم واضطرابُهم في تقرير الميثاق ـ كما ترى من عبارة المصنّف ـ يدلّ على أنّه قد ضلّ عنهم المعنى المقصود أو أغمضوا عنه، فذهب كلّ واحد منهم إلى غير ما ذهب إليه

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: على أنّ المصنّف ناقض نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿**لِيُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾ [النّساء: ٢٦] حيث قال: إنّ «يبيّن» مفعول «يريد»، واللام مزيدة لتأكيد معنى الاستقبال اللازم للإرادة، فتأمّل «١٢، منه ».

٢. الشّورى: ١٥.

٣. الأحزاب: ٣٣.

٤. الأحزاب: ٣٣؛ **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٥٦.

٥. **زبدة التفاسير** ٢/ ٢٢٨.

الآخر رجمًا بالغيب ورميًا في الظلام.

[قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ بَنِىٓ اِسْرَآءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ...﴾ (١٢)]

قوله: [﴿وَلَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا اْلاَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ﴾] بعد ذلك الشرط المؤكّد المعلّق به الوعدُ العظيم؛ إذ الوعد هو الجزاء.

قال المحشّي الفاضل: قد وقع[١] في الكشّاف بعد ذلك الشرط المؤكَّد المعلَّق بالوعد العظيم وكان[٢] يتّجه عليه أنّ المعلّق هو الوعد وأنّ الوعد هو المعلّق؛ لأنّه الجزاء، وأُجيب عنه بأنّ في كلامه القلبَ فعدل عنه وأشار به إلىٰ قلب في كلامه، وأُجيب عنه بصرف معنى «الشرط» أو «التعليق» عن الظاهر المصطلَح إلى المعنى اللغويّ وجعل الوعد تارةً ﴿لَأُكَفِّرَنَّ﴾ وتارةً إلى ﴿مَعَكُمْ﴾ ووجه تأكيد الشرط [أو التعليق] تعبيرُ المستقبل بلفظ الماضي وتعليقُ الوعد العظيم به و[٣] قد خفي على المحقّق التفتازانيّ[٤]. انتهى.

أقول: وجه الخفاء ـ على ما زعمه ـ هو أنّ التفتازانيّ لمّا اختار[٥] في توجيه كلام الكشّاف حَمْلَ الشرط على غير المعنى المصطلَح، قال: ويدلّ على ما ذكرنا أنّه وصف «الشرط» بـ«المؤكَّد» ومعلومٌ أنّ القَسَم ليس لتأكيد مضمون الشرط بل الشرطيّة بل الجزاء. انتهى.

فقد فهم من كلامه أنّه لم يفهم من تأكيد الشرط سوى تأكيده بالقَسَم المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ اَقَمْتُم﴾ ولايخفى أنّ التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي إنّما هو للتنبيه على تحقّق وقوعه ـ كما صرّحوا به ـ ولم يعدّ في التأكيدات اللفظيّة والمعنويّة ولا في مؤكِّدات الإسناد الخبريّ والإنشائيّ، وغايةُ ما يُفهم من التعبير

---

١. في المصدر: ـ قد وقع.
٢. في المصدر: كأنّه.
٣. في المصدر: ـ و.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦١.
٥. «ه»: ـ لمّا اختار.

على الوجه المذكور أنّ مضمون الشرط شيء عظيم يُعتدّ به كما اعتبر في مضمون الجملة الّتي تلي ضميرَ الشأن وهذا ليس بتأكيد اصطلاحيّ ولا لغويّ ولو أُدرج في اللغويّ بضرب من التكلّف فقد اشترك توجيهه مع توجيه غيره في الصرف عن الظاهر المصطلَح إلى المعنى اللغويّ وخفاء أمثال هذا التوجيه على أحد لا يوجب التشنيعَ فقد ظهر أنّه خفي عليه ما لا يخفى على الفاضل التفتازانيّ.

[معنى ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾]

قوله: [﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾] ضلالاً لا شبهة فيه.

قال المحشّي الفاضل: إشارة إلى معنى ﴿قَدْ﴾[1] والتعبيرِ عن المستقبل بلفظ الماضي[2].

وفيه أنّ «قد» والتعبيرَ على الوجه المذكور إنّما يدلّان على وقوع الضلال لا على نفي الشبهة عن كونه ضلالاً[3] وبَون ما بينهما بيّن، والّذي يخطر بالبال أنّ نفي الشبهة عنه قد علم مِن وصفه بسواء السبيل؛ فإنّ العدول عن الطريق السَّويّ المستقيم ضلالٌ لا شبهةَ فيه، والحقّ أنّه إن أراد المصنّف بقوله: لا شبهة فيه؛ أنّه لا شبهة في كونه ضلالاً ـ وهو الظاهر من سَوقِ الكلام وإردافِه بقوله: ولا عذرَ معه ـ ، فالوجه ما ذكرناه وإن أراد أنّه لا شبهة في وقوع ذلك الضلال، فالتوجيه ما ذكره المحشّي فتأمّلْ.

قوله: بخلافِ مَن كفر قبل ذلك.

بيان فائدة تقييد «الكفر» بقوله: ﴿بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ مع أنّ مَن يكفر قبل ذلك أيضًا فقد

---

١. في هامش «ع»: حيث قال ﴿قَدْ ضَلَّ﴾ «١٢».

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦١.

٣. في هامش «ع، م، ه»: أن يحقّق وقوع أمر لا يوجب نفي الشبهة في كيفيته وصفاته، تأمّل «١٢، منه رحمه الله».

ضلّ الصراطَ المستقيمَ الّذي شرّعه الله لهم وحاصل الجواب أنّ[١] الضلال بعد الشرط المذكور أشنعُ، فلهذا خُصّ بالذكر.

[قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ...﴾ (١٧)]

قوله: إزاحةً لِما عرض لهم من الشبهة في أمره.

حيث خُلق من غير أب فتوهّموا أنّه ابن الله وجعلوه إلهًا.

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا**﴾ دليلٌ آخَرُ على نفي اُلوهيّة عيسى؛ لأنّه لو كان إلهًا، لكان مُلْكُ السماوات والأرض وما بينهما له[٢]. انتهى.

وأقول: فيه أنّ ماقاله داخل فيما قاله المصنّف من: الاستدلال بخلق السماوات والأرض؛ لأنّ خالق الشيء أولى بكونه مالكًا له، فتدبّرْ.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ ...﴾ (١٨)]

قال المحشّي الفاضل: لا يصحّ لقوله: ﴿**نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ**﴾ معنىً[٣] يمكن جعله مقولَ جميع الطائفتين؛ إذ قالت اليهود: ﴿**لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ**﴾ وقالت النصارى: ﴿**لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ**﴾ فالمراد قال كلّ من الطائفتين هذه العبارةَ بمعنىً ليس في العبارة الأُخرى[٤]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه أراد أنّه لا يتحقّق له معنىً يمكن جعله مقولَ كلّ من الطائفتين بزعمه، فبطلانه ظاهر؛ لأنّ كلّ طائفة منهما يزعم أنّه ابن الله غاية الأمر أنّ كلّاً منهما ينسب نفسه إلى ابنٍ مغايِر للابن الّذي ينتسب إليه الأُخرى، وإن أراد أنّه لا يتحقّق له معنىً يمكن جعله مقولَ جميع الطائفتين بزعمِ كلا الطائفتين أو في نفس

---

١. «هـ»: بأنّ.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٢.
٣. في المصدر: يعني.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٢.

الأمر، فهو مسلَّم، لكن لا يتوقّف صحّة معنى الآية عليه بل يكفي فيه الإشعار بدعوى كلّ من الطائفتين ذلك، وإن كان دعوى كلّ منهما باطلةً في نفس الأمر، ويزعم أحدهما أيضًا، وقول اليهود: ليست النصارى على شيء والنصارى: ليست اليهود على شيء، لا يدلّ على أزيدَ ممّا ذكرنا.

[إبطال ما قيل لأشياع ابن الزبير أنّهم الحبيبون]

قوله: [﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ أشياع ابنيه عزيرًا والمسيح] كما قيل لأشياع ابن الزبير: الحبيبون.

المراد بـ«ابن الزبير» عبدُ الله بنُ الزبير الّذي حرّض أباه وعمّتَه عائشة على الخروج على أمير المؤمنين عليه السلام، وبه انتظم فتنةُ حرب الجمل، ثمّ لمّا تغلّب بعد يزيدَ بنِ معاويةَ على مكّةَ وبعض العراق، حكم بقطع توجيه الصلاة على آل النبيّ صلى الله عليه وآله في الخُطَب والمنابر ولمّا اعترض الصحابة والتابعون، اعتذر بأنّ له أهيل سوء إذا ذكروا باسمه شمخوا بأُنوفهم فالظاهر أن يكون كنيته أبو خبيث بالثاء المثلّثة في الآخِر وأشياعه هم الخبيثون ـ بالثاء المثلَّثة لا بالباء الموحَّدة المنقوطة مِن تحت ـ كما صحّحه من دخل في حزبه وأحسن الظنَّ به؛ معانَدةً للرسول وأهل بيته صلوات الله عليهم.

قوله: [﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾] كلّها سواء في كونه خلقًا وملكًا له.

قال المحشّي الفاضل: جعله تتمّةَ نفي تفوّقهم على سائر الخلائق ودفع بذلك كونَه تَكرارًا ونحن نجعله نفيًا للابن وتتميمًا لنفي كونهم أشياعَ الله [ابنيه] يعني: ما زعموه ابنه فهو مملوكه كغيره من جنسه[1]. انتهى.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٢.

وأقول: نفي الابن يستلزم نفيَ كون القائلين به أشياعَ الله فجعله نفيًا لهما لا يدفع التكرارَ الّذي يترآ بالنسبة إلى الآية السابقة فافهمْ.

[قوله تعالى: ﴿يَآ اَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ ...﴾ (١٩)]

قوله: [﴿يَآاَهْلَ اَلْكِتَابِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾]أي: الدينَ، وحُذف لظهوره.

قال المحشّي الفاضل: لا حذف إلّا لظهور المحذوف بدون الذكر فالتفاوت بينه وبين ما يقابله بتغاير سبب الظهور لا بالظهور وعدمه ولهذا قال في الكشّاف: لظهورِ ما ورد الرسول؛ لتبيينه فكأنّه أراد بقوله: لظهوره لظهور مبيَّن الرسول، وفيه أنّه إذا تعارضت أدلّةُ المحذوف لم يبقَ الظهور ولم يكن المحذوف كالمذكور فالحذف في [مثل] هذا المقام ليذهبَ ذهنُ[١] السامع كلّ مذهبٍ ممكنٍ[٢].

أقول: فيه نظر؛ لأنّا لا نسلِّم أنّ الحذف مطلقًا لا يكون إلا لظهور المحذوف بل قد يكون الحذف لقيام الدليل العقليّ الّذي ربّما كان خفيًّا في نفسه أيضًا حتّى لا يَصِلَ إليه إلّا واحد بعد واحد، فكيف يكون جميع مواضع الحذف مبنيًّا على ظهوره على السامع أو[٣] المخاطب؟ وبذلك ينفتح باب منع كون حذف ما يقابله ظاهرًا بمعونة ما تقدّم ذكره كيف و[٤]قد وقع الفصل الكثير، كما لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اَنْعَمَ اللهُ ...﴾ (٢٣)]

قوله: ﴿رَجُلَانِ﴾ كالب ويوشَعُ.

قال الشيخ أبو الفتوح الرازيُّ ﵀: وإنّ يوشع هذا هو يوشعُ بنُ نونِ بنِ إفرائيمَ بنِ يوسفَ وصيُّ موسى ﵇ وكالب هو ابن يوفنّا وكان صِهرًا لموسى على أُخته مريمَ بنتِ عِمرانَ، وعلى أيّ حال ظهر أنّ الّذي وفى مع النبيّ ﷺ السابق أيضًا كان

١. في المصدر: نفس.
٢. حاشية عصام، المخطوط، ٢٦٢.
٣. «ل»: و.
٤. «هـ»: ـ و.

وصيَّه وصِهرَه[١]، فافهمْ.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اِنِّى لَآ اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِى وَاَخِى فَاْفْرُقْ ...﴾ (٢٥)]

قوله: قاله شَكوى بَثّه وحُزنه إلى الله [لمّا خالفه قومه].

[شكوى موسى عليه السلام إلى الله من قومه ونحوه من الإمام علي عليه السلام]

قال في الكشّاف: ونحوُه: قول يعقوبَ عليه السلام: ﴿**إِنَّمَآ اَشْكُوا بَثِّى وَحُزْنِىٓ اِلَى اللهِ**﴾[٢] وعن عليّ عليه السلام أنّه كان يدعو الناسَ على منبر الكوفة إلى قتال البُغاة فما أجابه إلّا رجلان فتنفّس الصُّعَداءَ[٣] ودعا لهما وقال: أين تقعان ممّا أُريدُ[٤]، انتهى.

وفي موافَقة عليّ عليه السلام بحال موسى عليه السلام ـ في أنّه لم يوافقهما عند الدعوة إلى الله إلّا رَجُلان ـ سرّ جليل لا يخفى[٥].

---

١. انظر: **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٦/ ٣١٦.

٢. يوسف: ٨٦.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: هي التنفّس البارد والطويل الممدود «١٢، منه رحمه الله».

٤. **الكشّاف** ١/ ٦٠٥.

٥. في هامش «م، هـ»: البحث الثاني في جواز النسخ اتّفق المسلمون على جواز النسخ عقلًا وهو قول أرباب الشرائع إلّا بعض اليهود اتّفقوا على وقوعه سمعًا إلّا ما نقل عن أبي مسلم [محمّد] بن بحر الإصفهاني فإنّه أنكره سمعًا وجوّزه عقلًا، وعن بعض اليهود أيضًا، وعن بعضهم جوازه عقلًا ووقوعه سمعًا لنا على الجواز أنّ أفعاله تعالى إلى قوله لنا على اليهود وجوّزه، الأوّل ورد في التوراة إنّ الله تعالى قال لنوح عليه السلام إلى آخره.
الثاني ورد في التوراة أمر آدم أن يزوّج بناته من ابنه وقد حرّم ذلك في شريعة من بعده في الفصل الثاني من المقصد الثاني من كتاب نهاية الأُصول للعلّامة الشيخ جمال الدين الحلّي قدس سره.

[قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا ...﴾ (٢٧)]

قوله: أوحى الله إلى آدمَ أنّه يزوّج كلّ واحد منهما توأم[١] **الآخرَ**، إلى آخره.

[ما أفاده السيّد المرتضى في تزويج هابيل وقابيل]

قال السيّد السند المرتضى عَلَم الهدى ﵁ ـ في كتابه الموسوم بـ«صحيفة الحقائق» رواية عن معاويةَ بنِ عمّار ـ : إنّه قال: سألتُ الصادق ﵇ عن آدمَ ﵇ أكان يتزوّج[٢] آدمُ ابنتَه من ابنه؟ فقال: مَعاذَ اللهِ لو فعل ذلك، ما رغب عنه رسول الله ﷺ وما كان دين آدمَ إلّا دينَ رسول الله ﷺ إنّ الله تعالى لمّا أهبط[٣] آدمَ وحوّاءَ إلى الأرض وجمع بينهما، وَلَدتْ حوّاءُ قابيلَ ثمّ وَلَدتْ هابيلَ فلمّا أدرك قابيلُ، أظهر الله له جنّيّةً مِن ولد الجانّ يقال لها: «جُهانَةُ»[٤] في صورة إنسيّة فأوحى الله عزّ وجلّ إلى آدمَ أن: «زَوِّجْها من قابيلَ» فزَوَّجَها منه، فلمّا أدرك هابيلُ، أهبط الله إلى آدمَ حَوراءَ في صورة إنسيّة وخلق لها رَحِمًا وكان اسمها «نَزْلَةَ» فلمّا نظر إليها هابيلُ وَمِقَها وأوحى الله تعالى إلى آدمَ أن زَوِّجْ نَزْلَةَ من هابيلَ، ففعل ذلك، فقال قابيلُ: يا أبَتِ ألستُ أكبرَ من أخي وأحقَّ بما فعلتَ به[٥] منه؟ فقال له آدمُ: يا بُنَيَّ إنّ الفضل بيد الله تعالى فقال: لا ولكنّك آثرتَ على[٦] هواك، فقال له آدمُ: إن كنتَ تريد أن تعلم ذلك، فقَرِّبا قُربانًا فأيّكما يُقبَل قُربانُه فهو أولىٰ بالفضل من صاحبه[٧]، فقَرَّبا قُربانًا على ما نطق به الكتاب الكريم: ﴿**وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا**﴾ إلى آخر القصّة، فظهر من هذه الرواية المنقولة عن المعصوم صلوات الله

---

١. في المصدر: توأمة.

٢. في **تفسير الثعلبي**: زوّج.

٣. في **تفسير الثعلبي**: لمّا نزل.

٤. «هـ»: جهانه، وفي «ل»: جماعة.

٥. «ل»: ـ به.

٦. في **تفسير الثعلبي**: أثرته عليّ بهواك.

٧. انظر: **تفسير الثعلبي** ٤/ ٤٩، ولم أعثر على كتاب صحيفة الحقائق.

عليه وعلى آبائه أنّ ما نقلتْه العامّة من: أنّ آدمَ عليه السلام كان يزوّج[1] ابنتَه من ابنه من مفترياتهم الشنيعة على أوّل الأنبياء أبينا آدمَ صلوات الله عليه نعوذ بالله من الغواية والغباوة.

قوله: ولذلك قال: ﴿كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ﴾.

إذ من الظاهر أنّ صدور هذا الذنب من أحد ابني آدمَ لا يصلح أن يكون سببًا لإيجاب القصاص على بني إسرائيل، وأيضًا المقصود من هذه القضيّة[2] بيان إصرارهم على المعصية دائمًا ويكون الكلام أضبط.

قوله: وإنّ الطاعة لا تقبل إلّا من مؤمن متّقٍ.

فيه إشكال، ولهذا لم يشترطه الفقهاء؛ فإنّ الفسق لا يمنع من صحّة عبادة إذا فُعِلتْ على وجهها ويمكن أن يقال: المراد اشتراط التقوى في تلك العبادة أي: لا يقبل الله عبادةً إلّا من المتّقين فيها بأن يأتي بها بحيث لا يكون عصيانًا مثل أن يقصد الرياء أو غيره من المبطِلات أو المراد تقوى عن ذنب يتأتى تلك العبادة فيكون إشارةً إلى أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهيَ عن ضدّه وبالجملة يشترط في قبولها عدمُ كونها معصيةً ولا مستلزِمًا لها والله أعلمُ.

قوله: قيل: كان هابيل أقوى منه إلى آخِره.

قيل: هذا القول مذكور في الكشّاف[3] ولعلّ في تصديره بـ«قيل» إشارةً إلى ضعفه؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ التسليم غير ظاهر، وكذا كونه مباحًا؛ فإنّ وجوب حفظ النفس عقليّ، ولا يمكن إباحة التسليم الّذي هو ينافيه بل هو قتل النفس، والآية لا تدلّ على التسليم؛ فإنّه قال: ﴿**مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَ**﴾؛ فإنّه يدلّ على عدم بسط اليد بقصد قتله لا للدفع أيضًا وهو ظاهر.

---

١. «ل»: يتزوّج. ٢. «م، هـ»: القصّة.

٣. انظر: **الكشّاف** ١/ ٦٠٦.

[قوله تعالى: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ اِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ اَنَا بِبَاسِطٍ ...﴾ (٢٨)]

قوله: وإنّما قال: ﴿ما أنا بباسطٍ﴾ إلى آخِره.

جواب سؤال مقدّر وهو أن يقال: لِمَ جاء الشرط وهو قوله: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ﴾ بلفظ الفعل والجزاء وهو قوله: أنا باسط بلفظ اسم الفاعل؟ والجواب أنّه إنّما قال هكذا؛ للتبرّي عن هذا الفعل الشنيع إلى آخِره.

[قوله تعالى: ﴿اِنّىَ اُرِيدُ اَنْ تَبُوَاَ بِاِثْمِى وَاِثْمِكَ ...﴾ (٢٩)]

قوله: والمعنى إنّما أستسلم إلى آخِره.

جواب سؤال كأنّه قيل: كيف يُتصوّر تبوء القاتل بإثم المقتول مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾[1]؟

قوله: ونحوه المستبان.

المستبّان مبتدأ.

وقوله: ما قالاه فعلى البادئ.

جملة شرطيّة خبر «له»، و«ما» في قوله: «ما لم يعتدِ المظلومُ» مصدريّة فيها معنى المدّة وهي ظرف لمتعلّق الجارّ والمجرور الّذي هو خبر المبتدأ المعنى المتساويان الّذي قالا استقرر ضرره على الّذي بدأ بالسبّ مدّةَ عدم اعتداء المظلوم أي: ما لم يتجاوز المظلومُ حدَّ سبّه المبادي فإذا جاوز استقرر ضررُ ما قالاه عليهما.

قال المحشّي الفاضل: ظاهره التشبيه؛ لأنّ الحديث أيضًا مبنيّ على فرض الإثم لغير البادئ ممّا[2] يقول؛ إذ[3] لا إثمَ له، ولا يبعد؛ لأنّه واقع بما يقول ولا إثمَ للدافع؛ لكن *الكشّاف*[4] ادّعى أنّ له إثمًا إلّا أنّه معفوّ منحطّ عنه، ومنعه ظاهر، فكأنّه؛ لهذا لم

---

١. الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزّمر: ٧.

٢. في المصدر: بما.

٣. «هـ»: وإذ.

٤. «هـ»: صاحب الكشّاف.

يَلتفت إليه، واعتَبر الفرضَ والتقديرَ، وأشكل على المحقّق التفتازانيّ توجيه الحديث؛ لأنّه لا يمكن تقدير «المثل» كما في الآية؛ لأنّه ذكر الجميع بلفظٍ واحدٍ إلّا أن يراد بـ«إثمِ ما قالاه» نفس الإثم ومثله فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وليس مشكلًا؛ لأنّ المراد بـ«إثمِ ما قالاه» إثمٌ يحصل بما قالا، والإثم الحاصل بما قالا إثمُ ما قال البادئ، ومثلُ إثم الدافع[1] بما قال على تقدير فرض الإثم [له] والتشبيه بالحديث في مجرّدُ أنّ المقصود بالحمل على البادئ ليس إثمَ الدافع بل مثله[2].

وذلك المحقّق عَدَلَ عن هذا التوجيه وقال: فالأظهر[3] أن يقال: لِما قال الدافع[4] إثمٌ ذو جهتين: جهة السَّبّ وهو بهذا الاعتبار ساقط، وجهة الحمل وهو على البادئ، ولا يخفى أنّ ما هو من جهة الحمل ليس بإثمِ ما قال بل مثل إثمه المفروض[5]. انتهى.

وأقول: إنّ التوجيه الّذي ذكره هذا الفاضل موجَّه جدًّا لم نطّلع بمثله عنه إلى الآنَ لكن الظاهر أنّه ليس من متفرداته وإلّا لصدّره بـ«أقول» و«نحن نقول» ونحوِهما كما هو دأبه في هذه الحاشية.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَآؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ...﴾ (٣٣)]

قوله: في كلّ قاطعِ طريق.

أي: من غير تفصيل[6] والقائل بذلك ـ على ما في الكشّاف ـ جماعة منهم

---

١. «هـ»: الواقع.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وإلّا فمن البيّن أنّ الفرق بين الآية والحديث حاصل بأنّ في الحديث السبّ وقع من الجانبين، وفي الآية لم يقع القتل من الجانبين «١٢».

٣. في المصدر: الأظهر.

٤. «هـ»: ـ لما قال الدافع.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٤.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: فيتخيّر الإمام بين الأقسام الأربعة على أيّ فعل صدر منه من قتل أو ⇦

الحسن البصريّ واالنخعي[١] تمسّكا منهم بأنّه ظاهر «أو» يقتضي التخييرَ والتفصيل يحتاج إلى ارتكاب الإضمار في الكلام وهو على خلاف الأصل كما تقرّر في الأُصول.

وأُجيب بأنّ «أو» للتنوع بدليل أنّ المذكور بعدها أجْزية مختلفة غلظًا وخِفّةً، وقد قال الله تعالى: ﴿**وَجَزَآؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ فدلّ على أنواع العقوبة في مقابَلة أنواع الجناية، فالعدول عن الظاهر بدليله هو الظاهر، كيف والسنّة قد بيّنتْ أنّ المراد التنويع وأشار إليها في الحديث المذكور في الكشّاف بقوله: فأوحى إليه أنّ من جمع[٢] إلى آخره انتهى. وفيه ما فيه.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللهَ وَٱبْتَغُوٓاْ اِلَيْهِ ...﴾ (٣٥)]

قوله: أي: ما تتوسّلون[٣] به إلى ثوابه إلى آخره.

[الوسيلة، هو علي بن أبي طالب عليه السلام]

روى حميدُ الطويل عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «بين رحمةِ الله تعالى وعبدِه حجاب هو عليّ بن أبي طالب إذا توسّل العبد به رفع الحجاب»[٤]، وروى مولانا الباقر عليه السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ رضي الله عنه أنّه قال: نحن ـ جماعةَ الأنصار ـ كُنّا نعرض أولادَنا على عليّ بن أبي طالب فمَن أحبّه علمنا طِيبَ ولادته ومَن أبغضه علمنا أنّه ولد حرام وكُنّا نتوسّل ـ في[٥] حوائجنا من الرسول صلى الله عليه وآله ـ إلى

⇐ أخذ مال أو جرح أو إخافة، فعلى هذا تصيب حيًّا قطعًا كذا في **كنز العرفان** [٢/ ٣٥٢] وفيه أيضًا أنّ الحقّ هو القول بالتخيير «١٢، منه رحمه الله».

١. في هامش «ع»: وبعض الإمامية «١٢، منه رحمه الله».

٢. **الكشّاف** ١/ ٦٠٩.

٣. «هـ، ل»: ما يتوسّلون.

٤. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٦/ ٣٦١.

٥. «ل»: ـ في.

أمير المؤمنين عليه السلام[١] ولَنِعمَ ما قيل قوله:

وإذ الرجالُ تَوسَّلوا بوسيلةٍ فوسيلتي حُبّي لآل محمّدِ
اللهُ طَهَّرهم بفضلِ نبيّه وأبان شيعتهم بِطيب المَولدِ[٢]

وهاهنا رواياتٌ أُخرىٰ مذكورةٌ في تفسير الشيخ أبو الفتوح[٣] فلْيطالَعْ ثَمَّةَ.

[قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً ...﴾ (٣٨)]

قوله: وإنّما يوجب القطعَ إذا كانت من حِرز.

[بحث في شروط قطع يد السّارق]

وحَدَّهُ الإماميّةُ بأنّه ما ليس لغير المالك الدخولُ إليه، وقال الجبّائيّ: هو أن يكون في بيت أو دار مغلّق عليه وله مَن يراعيه، والأولى أن يُرجَع فيه إلى العرف فلكلّ شيء حِرزٌ يَخُصّه.

قوله: والمأخوذ رُبع دينار أو ما يساويه.

أي: أو ما يكون قيمته ذلك، وبه قال الإماميّة والشافعيّ ومالك وقال أبو حنيفةَ: عَشَرة دراهمَ، وقال الحسن البصريّ: درهم، وقال الطبريّ: لا حدَّ له بل أيّ شيء كان من قليل أو كثير[٤]، وإنّما قطع السارق في رُبع دينار وما يقاربها مع أنّ ديتهما خَمسُ مائةِ دينار؛ صيانةً للدم والمال وقد نسب إلى المَعرّيّ شعر

يدٌ بخمسِ مائين عَسْجَدٍ وديت ما بالُها قُطِعَتْ في رُبع دينار

فأجاب السيّد المرتضى نظمًا يقول:

حراسةُ الدَّمِ أغْلاها وأرخصها حراسةُ المالِ فانظُرْ حكمةَ الباري

---

١. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٣٦١.
٢. انظر: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٣ / ٣٩٩.
٣. **روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٣٦٢.
٤. **كنز العرفان** ٢ / ٣٥٠.

ونثرًا بقوله: لمّا كانت أمينةً، كانت ثمينةً فلمّا خانتْ، هانتْ[١].

قوله: والمراد بالأيدي الأيمان.

وقع الإجماع على أنّه لا يُقطع إلّا يدٌ واحدةٌ وهي محتمِلة لإرادة اليمين واليسار؛ لصدق «اليد» على كلّ واحدة منهما؛ لكن البيان النبويّ خصّ اليمين.

قوله: و«اليد» اسم تمام العضو.

إعلمْ أنّ «اليد» أُطلقتْ لغةً وعرفًا على الجارحة المخصوصة من الكتف إلى رُؤُس الأصابع، وشرعًا من المِرفَق إلى الرُّؤُس كما في آية الوضوء، ومن الزند إلى الرُّؤُس كما في التيمّم عندنا وعلى الأصابع لا غير كما في قوله تعالى: ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾[٢] ولم يبيّن في الآية المراد، وحينئذٍ ليس أحد الاحتمالات أولى من الآخَر فيكون اللفظ مجملًا، وقيل: إنّه غير مجمل؛ لأنّ «اليد» حقيقة في الأوّل ومجاز في الباقي، ولذلك يصحّ أن يقال لِما دونَ المنكب: «بعض اليد» فيكون اللفظ ظاهرًا[٣] في جملة اليد، ولذلك قال به الخوارج فلا يكون مجملًا، ورُجّح الأوّل بأنّ قول الخوارج باطل؛ لكفرهم بإنكارهم ما عُلم[٤] من الدين ضرورةً فلا يكون الحقيقة حينئذ مرادًا فيحمل على بعض اليد من الأقسام المذكورة وليس بعضها أولىٰ من بعض بالنسبة إلى اللفظ فثبت الإجمال وهو المطلوب[٥].

وفيه أنّ المقرَّر عند محقّقي الأُصوليّين أنّ آية السرقة ليست مجملةً؛ لأنّ السارق والسارقة للعموم في جنس السارق والمسروق، و«القطع» حقيقةٌ في الإبانة، و«اليد» حقيقةٌ في الجارحة فالآية دالّة بظاهرها على مجموع ذلك فلا إجمالَ فيها باعتبار ظاهر؛ لكن لمّا وردت المخصّصات، صرفت عن إرادة الظاهر ووجب حمل الآية

---

١. **القواعد والفوائد** للشهيد الأوّل ١/ ١٤٢؛ **نضد القواعد الفقهية** للمقداد السيوري، ٨٢.

٢. البقرة: ٧٩.

٣. «ل»: ظاهر.

٤. في هامش «ع»: وهو أمامة أمير المؤمنين عليه السلام «١٢، منه».

٥. اقتباس من **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٣٤٩.

على المجازاة الدالّة عليها تلك المخصِّصات فالإجمال عرض للآيةَ من حيث تلك المخصِّصات لا من حيث دلالة اللفظ.

قوله: والجمهور على أنّه الرُّسُغ [لأنّه عليه الصلاة والسلام أُتي بسارق فأمر بقطع يمينه منه] إلى آخره.

المشهور عند الجمهور القطع من مفصل الكفّ عن الساعد، وعند الإماميّة هو قطع الأصابع الأربع من اليد اليُمنى ويُترك له الراحةُ والإبهامُ، فإن عاد ثانيًا مع الشرائط، تقطع[1] رِجله اليُسرى ـ وعليه الجمهور ـ فإن عاد ثالثًا، خُلّد في السجن حتّى يموتَ فإن سرق في السجن، قُتِلَ، واعتمدوا في ذلك على نقلهم المتواتر عن أئمّتهم عليهم السلام وعلى أنّه يصدق على ذلك اسم «اليد» ـ كما قلناه ـ وعلى أصالة عدم التهجّم على أكثرَ مِن ذلك إلّا بدليل ولم يثبت[2].

قوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ ٱللَّهِ﴾.

قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله: خداى تعالى بيان كرد كه آنچه بر ايشان مى‌رود از قطع دست يا قطع دست وپاى ظلم نيست جزاى فعل ايشانست و نكالى و عقوبتى و مُثْله است از خداى تعالى. اى عجب در سراى تكليف خداى تعالى بر عمل جزا مى‌دهد در سراى جزا بر عمل جزا ندهد[3].

[قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُـلْمِهِ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللهَ يَتُوبُ ...﴾ (٣٩)]

قوله: [﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يقبل توبته فلا يعذّبه في الآخرة] أمّا القطع فلا يسقط بها عند الأكثرين إلى آخره.

---

١. «هـ»: يقطع.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ أبو الفتوح: به نزديک ما چهار انگشت از دست بايد بريد از بُن، و كف دست رها بايد كرد و يک انگشت مهين را، و در قطع پا هم چهار انگشت بايد بريدن و نيمه پاشنه رها بايد كرد و انگشت مهين [**روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٣٧١] «١٢، منه رحمه الله».

٣. **روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٣٧٦.

[ما يسقط عن السارق عند التوبة والإصلاح]

قال أبو حنيفةَ: لا يسقط وهو أحد قولَي الشافعية، وقال الإماميّة بسقوطه بالتوبة قبل الثبوت عند الحاكم، أمّا بعده فإن ثبت بالبيّنة فلا سقوطَ، وبالإقرار قيل: يتحتّم الحدّ كما في البيّنة، وقيل: يتخيّر الإمام؛ لفعل عليّ عليه السلام لمّا وهب يدَ السارق المُقِرّ بسرقته ثمّ تاب، فقال عليه السلام له: هل تحفظ شيئًا من القرآن؟ فقال: سورة البقرة، فقال: وهبتُ يدَك بسورة البقرة، فقال له الأشعث: أتعطّل حدًّا من حدود الله فقال له: وَما يدريك إذا قامت البيّنة فليس[1] للإمام أن يعفو، قال الله تعالى: ﴿**ٱلْحَافِظُونَ لِحُدُودِ ٱللّٰهِ**﴾ وإذا أقرّ الرجل على نفسه بسرقته فذاك إلى الإمام إن شاء، عفا وإن شاء، عاقب[2].

هذا وأمّا حقّ المالك فلا يسقط بالتوبة مطلقًا إلّا مع تصريحه بالإبراء، وكذا لا يسقط المال بالقطع بل يجب ردّه بعينِه أو قيمتِه، وقال أبو حنيفة: لا يجب عليه القطع والغرامة معًا بل إن قُطعتْ، سقطتْ عنه وإن غرم سقط القطع، وهو فرق ضعيف ومع ثبوت التوبة الحقيقيّة تُقبَل شهادته؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[3].

[قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنَا ٱلتَّوْرٰيٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ ...﴾ (٤٤)]

قوله: وبهذه الآية تمسّك القائلُ به.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح في معنى الآية]

قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله: لا تمسّكَ فيه لذلك؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿**يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ**﴾ وعندنا أنّ الحاكم مخيَّر بين أن يحكمَ عليهم بكتابنا أو يحكمَ عليهم

---

١. في النسخ: ليس.

٢. **من لا يحضره الفقيه** ٤/٦٢؛ **الاستبصار** ٤/٢٥٣.

٣. اقتباس من **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/٣٥٠ ـ ٣٥١.

بكتابهم[١]، فافهمْ.

قوله: [﴿ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾] صفة أُجريتْ على النبيّين؛ مدحًا لهم إلى آخره.

أورد عليه صاحب الانتصاف بأنّه لا يجوز مدح نبيّ بكونه مُسلِمًا؛ لأنّ النُّبُوّة أعظمُ من الإسلام فالوجه أنّه للتنويه بشأن الصفة والتنبيه على عِظَم قدرها حيث وصف بها هؤلاء العِظام[٢] بالإيمان؛ فإنّ أوصاف الأشراف أشرافُ الأوصاف وإلّا فلا خفاءَ في أنّ النزول من الأعلى إلى الأدنى قصور في البَلاغة، كما في قوله: شمس ضحاها هلال ليلتها، وهاهنا قد ذكر وصف النبوّة فالوصف بالإسلام نزول.

وردّ عليه العلّامة الرازيّ بأنّه يلزم ممّا ذكره أن لا يجوزَ إجراء صفات الله عليه؛ لأنّ الإلهيّة أعظمُ مِن كلّ صفة أُجريتْ عليه على سبيل المدح، ومتى اعترف بأنّ أوصاف الأشراف أشراف الأوصاف فلِمَ لا يجوز مدح الأشراف بصفاتهم؟

وأمّا حديث الترقّي إنّما يَرِدُ لو ذُكرتْ صفةٌ أُخرىٰ للنبيّين غيرُ صفة الإسلام وقُدّمتْ عليها مع كونها أشرف من الإسلام، وأيضًا فالصفة منحصرة في أنّها إمّا للكشف أو للتوضيح أو للتوكيد أو للمدح أو لضدّه؛ إذ لا خامسَ فإذا لم يكن لواحد[٣] ممّا عدا المدح تعيّن كونها له، وما ذكره من أنّها ذُكرتْ؛ لتعظيمِ نفسها وتنويهِ شأنها إنّما يستنبّ[٤] له إذا كانت مادحةً وإلّا فلا. انتهى.

واعترض الفاضل التفتازانيّ بأنّ الصفاتِ الجاريةَ على القديم موصوفُها هو الذاتُ ـ وإن كانت موصوفةً بصفات الكمال ـ لا نفسُ الصفات حتّى أنّ مدلول اسم «الله» هو ذاتُه لا الوصفُ بالأُلوهيّة الّتي هي أعظمُ من الكلّ، وما ذكرنا من تعظيم

---

١. **روض الجنان وروح الجنان** ٦ / ٣٨٩.

٢. في هامش «ع، م، ه»: يعني إذا كان النبيون مع جلالة قدرهم فيمدحون بوصف الإسلام فما بال الغير فعند ذلك يحصل التنويه والترغيب وارتفاع شأن المسلمين لأنّهم متّصفون بتلك الصفة العظيمة التي وصف بها النبيون والله أعلم «١٢، منه رحمه الله».

٣. «ل»: ـ لواحد.

٤. «ه، ل»: يستتبّ.

الوصف إنّما يقتضي كونَه في نفسه صفةَ مدحٍ لا أن يكون ايراده لقصد مدح الموصوف وحمل كلام المصنّف على هذا المعنى أي على سبيل مدح الصفة لهم بعيد جدًّا والجواب: أنّ المراد أنّها صفة أُجريتْ عليهم على طريق المدح دون التخصيص أو التوضيح لكن لا بقصد المدح؛ ليلزمَ ما ذكرتم بل لقصد التعريض على ما قال المصنّف آخرًا، وأجاب المحشّي الفاضل بأنّ الإسلام للنبيّ كمال المدح؛ لأنّ الانقياد ـ من المقتدى للخلائق الّتي لا يُحصى[١] ـ وصفٌ لا وصفَ فوقَه[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ بناء جوابه على حمل «الإسلام» على المعنى اللغويّ وبناء الإيراد على ما هو الظاهر من حمله على المعنى الاصطلاحيّ على أنّ العرف والاستعمال حاكم بخلاف ما ذكره؛ ولأنّ جميع ما يدّعى اندراجه[٣] في وصف الانقياد لله تعالى مندرج في وصف النبوّة كما لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ ...﴾ (٤٥)]

قوله: [﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ أي ذات قصاص، وقراءة الكسائي أيضًا بالرفع ووافقه ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر] على أنّه إجمال للحكم[٤] بعد التفصيل.

قال بعض الأعلام[٥]: بل الظاهر أنّ المراد غير ما ذكر في الآية من أنواع القصاص أو أعمّ أي كلّ جرحٍ ذي قصاص يثبت لصاحبه القصاص، فلا يكون من إجمال الحكم بعد تفصيله واعلمْ أنّ المراد بـ«الجرح» في الآية ما يمكن قصاصه، وإلّا فالأرش والحكومة، وتفصيله يُطلب من كتب الفقه[٦].

---

١. في المصدر: لا تحصى.
٢. حاشية عصام، المخطوط، ٢٦٩.
٣. «م، هـ»: إدراجه.
٤. «هـ»: الحكم.
٥. في هامش «ع، م، هـ»: وللمحشّي الخطيب هاهنا كلام يظهر دهنه بما نقلناه عن بعض الأعلام «١٢، منه رحمه الله».
٦. اقتباس من زبدة البيان، ٦٧٩.

[قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ ...﴾ (٤٨)]

[الإمكان الذاتي لاتّباع الهوى في الأنبياء لا ينافي الامتناع بالغير]

تمسّك بهذه الآية مَن طعن في عصمة الأنبياء وقال: لولا جاز عليهم المعصية لما قال: ﴿ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية.

والجواب: أنّ الإمكان الذاتيّ لا ينافي الامتناعَ بالغير، وتحقّق ذلك أنّ العصمة لطف من الله تعالى في شأن أنبيائِه وخواصّ أوليائه، ويُعتبر في اللطف أن لا يَبلُغَ في استدعاء الملطوف فيه حدَّ الإلجاء ـ كما صرّح به سلطان المحقّقين ﷺ في إلهيّات التجريد[1] ـ وإذا كان كذلك فالمعصية باقية على إمكانها الذاتيّ.

إن قلت: لو كان اللطف واجبًا على الله تعالى ـ كما ذهب إليه العدليّة من: الإمامية والمعتزلة لزم أن لا يَقَعَ معصيةٌ من مكلّف أصلًا، فضلًا عن الأنبياء والأولياء، فأين الإمكانُ الذاتيُّ؟

قلت: هذا الإيجاب أيضًا امتناع بالغير على أنّ الواجب هو اللطف المقرِّب دون المحصِّل كما مرّ والعصمة من القسم الثاني دون الأوّل، كيف ولو كان مطلق اللطف واجبًا، لوجب بالنسبة إلى قدرته تعالى أن يَفعل لطفَ العصمة في كلّ مكلّف في كلّ فعل، فيلزم أن لا يَقَعَ معصيةٌ؛ لأنّه تعالى لا يخلّ بالواجب مع أنّ الكفر والمعاصيَ موجودة بحيث لا يمكن إنكارها.

قوله: واستُدلّ به على أنّا غير متعبِّدين بالشرائع المتقدِّمة.

[معنى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾]

قيل: وجه الدلالة أنّ الخطاب يعمّ الأمم ومعنى ﴿لِكُلٍّ﴾: لكلّ أُمّة لا لكلّ واحد من أفراد الأُمّة فيكون لكلّ أُمّة دينٌ يخصّه ولو كان متعبِّدًا بشريعة أُخرىٰ، لم يكن

---

١. كشف المراد في تجريد الاعتقاد، ١٨٨.

ذلك الاختصاص، واعترض عليه الفاضل التفتازانيّ بأنّا ـ بعد تسليم دلالة اللام على الاختصاص الحصريّ ـ نمنع الملازَمَة؛ لجوازِ أن يكون متعبّدًا بشرائعِ مَن قبلَنا مع زيادة خصوصيّات في ديننا، بها يكون الاختصاصُ. انتهى.

وأجاب عنه المحشّي الفاضل بأنّ الاختصاص لم يستند إلى اللام؛ ليفيدَ منعَه بل مستند إلى تقديم متعلِّق الفعل[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ الاختصاص المستند إلى تقديم متعلِّق الفعل هاهنا إنّما هو اختصاص «الجَعل» بـ«كلٍّ» كما قيل في نحو «زيدًا عرفت»، و[٢] مراد القائل فيما نحن فيه اختصاص أحد متعلِّقَي الفعل ـ وهو لفظ «كلّ» ـ بالآخَر وهو «الشِّرعة»[٣] ومن البيّن أنّ هذا الاختصاص لو استُفيد، إنّما يستفاد من اللام ـ كما فهمه الفاضل التفتازانيّ ـ دون التقديم؛ ضرورةَ أنّ اختصاص جعل الشِّرعة بكلّ أُمّة ـ على ما هو مُفاد التقديم ـ لا يستلزم اختصاصَ كلّ شِرعة على حِدَةٍ وإنّما يستلزم اشتراكَهم في شِرعة مجعولة موضوعة لكلّ منهم، بخلاف قولنا: «يختصّ كلٌّ بشِرعة» ـ على ما هو مُفاد اللام ـ؛ فإنّه يقتضي اختصاصَ كلّ من أفراد الأُمّة بشِرعة على حِدَةٍ تأمّلْ؛

فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة، ولهذا غفل عنه الفاضل المحشّي مع تصلّفه في إدراك دقائق العربيّة على أنّ الفاضل التفتازانيّ قد سَلّم المنعَ المذكور وأتى بعده بمنع الملازَمة فالتعرّض لِما سلّمه دون ما لم يسلّمه ممّا لا طائل تحته.

ثمّ قال هذا المحشّي: ونحن نقول: لعلّ قولَه: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً**﴾ بيانُ أنّ كلّ[٤] الناس شركاء في دين محمّد ﷺ وهو المبعوث إلى كلّ أحد فالخطاب لناس زمان البعثة ومن بعد إلى يوم[٥] القيامة، ويحتمل أن يكون المراد «الدينَ» أي التديّنَ

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٩.

٢. «ل»: ـ و.

٣. «هـ»: الشرعيّة.

٤. «م»: لكلّ.

٥. في المصدر: قيام.

بدين الباطل أو الحقّ، بقرينة[١] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ متديِّنةً بالباطل أو الحقّ، والمقصود إرشاد المتديِّن بالحقّ إلى شكره تعالى، وإرشادُ المتديِّن بالباطل إلى التعوّذ به تعالى[٢]. انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّه لو كان المراد بالآية بيانَ اشتراك كلّ[٣] الناس في دين محمّد ﷺ، لقال: جعلنا لكم ولكلّكم أو لمجموعكم؛ ضرورةَ أنّه لا يقال ـ عند إفادة اشتراك جماعة في شيء كفرس مثلًا[٤]: «جُعِلَ لكلٍّ فرسٌ»؛ إذ المفهوم من ذلك أنّه جُعل[٥] لكلِّ واحدٍ من تلك الجماعة فرسٌ على حِدَة.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ الترديد الّذي ذكره ثانيًا بقوله: «أن يكون المراد التديّنَ بدين الباطل أو الحقّ» إلى آخره قبيح باطل ولعلّه بنى ذلك على مذهب الأشعريّ القائل بجواز صدور القبيح عن الله تعالى وقد مرّ بيان بطلان ذلك مِرارًا وأقبحُ مِن ذلك أنّه قدّم الباطلَ على الحقّ في كلامه مرّتين من غير ضرورة لفظيّة أو معنويّة كما ترى ولعلّه معذور في ذلك؛ لأنّ شأنه وشأن أسلافه فيما انتحلوه مذهبًا تقديم الحقّ على الباطل كما لا يخفى على المنصِف الفارق بين الحقّ والباطل.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

قيل: فيه دليل على أن الكلّ بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة القَسْر والإلجاء.

قوله: [﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾] استئناف فيه، تعليلُ الأمر بالاستباق.

قال الفاضل التفتازانيّ: تعليل لطلبه لا للزومه؛ لظهور أن ليس المعنى أنّه يَلزمكم استباق[٦]؛ لأجلِ أنّ مرجِعكم إلى الله بل إنّي آمركم به أو أنّه واجب عليكم؛ لهذه

---

١. في المصدر: بتقدير «نا».
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٩.
٣. «هـ»: ـ كلّ.
٤. «ل»: ـ مثلًا.
٥. «ل»: ـ جعل.
٦. «هـ»: ما استياق.

العلّة[١]. هذا كلامه.

وأورد عليه المحشّي الفاضل بأنّ كون المرجِع هو اللهَ كما يطلب الأمر باستباق الخيرات لطلب[٢] الاستباق لأنّ المرجِع الّذي يرضى بالخير ويسخط بعدمه وهو القادر العالم الّذي لا يفوته شيء يستدعي الاستئناف نفسَه[٣]. انتهى.

وأقول: توضيح كلام التفتازانيّ أنّ قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ تعليل لطلبِ الاستباق المفهومِ من صيغة الأمر؛ لا لزومه المفهوم من الشرطيّة اللزوميّة المشتمل عليها الآيةُ؛ لظهور أن ليس المعنى أنّه يَلزمكم استباق؛ لأجل أنّ مرجِعكم إلى الله بل المعنى إنّي آمركم به أو واجب عليكم، بمقتضى ظاهر صيغة الأمر، ولا يخفى أنّ قوله: «أو واجب عليكم» يرجع[٤] إلى طلب نفس الاستباق؛ لظهورِ أنّ المرجِع الّذي يستدعي الاستباق نفسَه إنّما يستدعيه على وجه الرجحان الشامل للوجوب والندب، غايةُ الأمر أنّه حُمل على الوجوب بقرينة صيغة الأمر، فكأنّه قال: بل المعنى أنّ الأمر بالاستباق أو نفس الاستباق معلَّل بأنّ إلى الله مرجِعَهم[٥]، وبهذا الّذي مهّدناه يتّضح اندفاعُ ما أورده المحشّي الفاضل عليه من أنّ كون المرجع هو اللهَ كما يستدعي الأمرَ باستباق الخيرات يستدعي نفسَ الاستباق وحاصل الدفع أنّ كلام التفتازانيّ متضمِّن لكلا الاحتمالين ولعلّ هذا المحشّيَ غفل عنه أو تغافل؛ حرصًا على الإيرادِ وتكثيرِ السواد والله الموفّق للسداد.

[قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ ...﴾ (٤٩)]

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ﴾.

---

١. «هـ»: بهذه.

٢. «هـ»: بطلب.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦٩.

٤. «ل»: ـ يرجع.

٥. «هـ»: مرجعكم.

[إبطال قول من زعم أنّ الخطأ والنسيان جائزان على النبي ﷺ]

قال بعض أهل العلم: في الآية دليل على أنّ الخطأ والنسيان جائزان على النبيّ [صلّى الله عليه وسلّم]؛ لأنّ التعمّد في مثل هذا غير جائز فلم يبقَ إلّا الخطأ والنسيان، فلو لم يكونا جائزين أيضًا لم يكن للحَذَر فائدةٌ[١]. كذا في تفسير النيشابوريّ.

و[٢]أقول: الظاهر من حاله أنّه أراد بـ«بعض أهل العلم» بعضَ أهل الجاهليّة الثانية من أسلاف مذهبه فقد أُريدَ بجواز الخطأ والنسيان على النبيّ ﷺ الإمكانُ الوقوعيّ حيث لم يستحيُوا من الله ورسوله، وذهبوا إلى أنّه يمكن صدور الخطأ والنسيان عن النبيّ ﷺ إمكانًا وقوعيًّا، غايةُ الأمر أنّهم اختلفوا في أنّه هل يجوز استمراره على ذلك أو لا؟ وأنت خبير بأنّ الآية لا تدلّ على ذلك؛ لكفاية الإمكان الذاتيّ في الحَذَر فتدبّرْ.

[قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا ...﴾ (٥٣)]

قوله: [﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ بالرفع ... وبالنصب قراءة أبي عمرو ويعقوب] عطفًا على ﴿أَنْ يَأْتِيَ﴾ باعتبار المعنى، إلى آخره.

إنّما قال: «بحَسَب المعنى»؛ لأنّه لو بنى على الظاهر، لَتوجّه عليه أنّه لا يجوز أن يقال: **«عسى الله أن يَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ»** لأنّ «أن يأتي» خبر «عسى» والمعطوف عليه في حكمه، فيفتقر إلى ضمير يرجع إلى اسم «عسى»، ولا ضمير في قوله ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ وأمّا إذا عطف باعتبار المعنى، فيصحّ؛ لأنّه وإن قيل: ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ﴾ لكنّه عطف عليه على تقديرِ أنّه قيل: **«فعسى أن يأتيَ الله بالفتح»**؛ لأنّه قد عهد كثيرًا أن يجعل اسم «عسى» «أن» مع الفعل المضارع فكأنّه

---

١. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٦٠١.
٢. «ل»: ـ و.

قيل: «**فعسى أن يأتيَ الله بالفتح ويقولَ الّذين آمنوا**» كما أنّه عطف ﴿**وأكُنْ**﴾ على ﴿**فَأَصَّدَّقَ**﴾ على تقدير حذف الفاء والحاصل أنّه عطف قوله: ﴿**ويقولَ الّذين آمَنوا**﴾ على سابقه بتنزيلِ ﴿**فَعَسَى ٱللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ**﴾؛ لأنّ كليهما بمعنىً واحدٍ تأمّلْ.

قوله: أو يجعله بدلًا [من اسم «الله» تعالى داخلًا في اسم «عسى»] إلى آخره.

عطف على قوله: «باعتبار المعنى» والضمير المجرور فيه يعود إلى قوله: ﴿**أَنْ يَأْتِيَ**﴾ والحاصل أنّ قوله: ﴿**أَنْ يَأْتِيَ**﴾ إن قُدّم؛ يكون العطف من حيث المعنى كما مرّ وإن أُبقيَ متأخّر؛ ليكون العطف من حيث اللفظ ويكون ﴿**أن يأتيَ**﴾ على تقدير التأخّر بدلًا من اسم «الله» بدلَ اشتمال، ويكون قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا**﴾ إلى آخره عطفًا عليه.

قوله: [أو على الفتح بمعنى عسى الله أن يأتي بالفتح ويقول المؤمنين] فإنّ الإتيانَ بما يوجبه [كالإتيان به] إلى آخره.

أي: الإتيانَ بفتحٍ يوجب قولَ المؤمنين كالإتيان بالقول والفتح، وهما وإن كانا من الله سبحانه إلّا أنّ الفتح لمّا كان خارجًا عن مقدرة البشر، نسب إليه سبحانه دون القول.

[معنى الإحباط في الآية]

قوله: [﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فأصْبَحُوا خَاسِرِينَ﴾] إمّا من جملة المقول أو من فعل الله شهادةً [لهم بحبوط أعمالهم].

قال المحشّي الفاضل: سوّى المصنّفُ[1] بين الاحتمالين في كونه شهادةً مع أنّه فَرّق بينهما الكشّاف وجعله على الأوّل تعجّبًا، وعلّله المحقّق التفتازانيّ بأنّه على الأوّل ليس بشهادة؛ لأنّه ليس للمؤمنين الحكمُ بذلك شهادةً ولا فيه فائدةٌ، بخلافِ

---

١. في المصدر: ـ المصنّف.

ما إذا كان من قول[1] الله تعالى، هذا والحقّ ما قضى به القاضي؛ لأنّه يحتمل أن يراد بـ«حبوط أعمالهم» حبوط أعمالهم في حفظ موالاة اليهود، حيث لم ينفعهم أو[2] في إراءةِ أنّهم مع المؤمنين، وعلى تقديرِ أن يراد حبوطُ أعمالهم الدينيّة فللمؤمنين الشهادةُ النافعةُ بدليل الكتاب والسنّة وكفى شاهدًا لهم في الكتاب إخبارُ الله تعالى بأنّهم سيَشَهدون بذلك؛ فإنّه في الوعد به تنصيصٌ بأنّهم مُحَقّون فيه[3]. انتهى كلامه.

وأقول: بل الحقّ ما كشف عنه الكشّاف.

أمّا أوّلًا: فلأنّ معنى «الإحباط» ـ على ما مرّ إبطال العمل الّذي ظَنّ فاعلُه أو غيرُه ـ ممّن لا يَعلم نِفاقَ صاحبه ـ أنّه عملٌ صالحٌ؛ لكونه غيرَ واقع على الوجه المأمور به فمِن أين يَعلم المؤمنون أنّ إظهار هؤلاء لموالاة اليهود كان من صميم القلب لا مجرّد إراءة ذلك؛ لمصلحةٍ دينيّةٍ قد أُبيحَ مثلُها في صدر الإسلام بل قد نُسب صدورُها إلى بعض الصحابة الأعلام؟ وكذا مِن أين يعلمون أنّ إراءة كونهم مع المؤمنين مجرّدُ إراءة لا حقيقةَ له؟ وبالجملة النفاق لا يظهر إلّا لله تعالى ومَن أظهره اللهُ عليه من الأنبياء وأوصيائهم فصحّ ما ذكره الفاضل التفتازانيّ من: أنّه ليس للمؤمنين[4] الحكم لذلك شهادةً وذلك لأنّ المعتبر في الشهادة العلمُ اليقينيُّ وظاهر حال جمهور المؤمنين أن لا علمَ لهم بإحباط عملِ مَن كان منافقًا غيرَ متظاهِر بالكفر كما مرّ.

وأيضًا يُفهم من قوله: «وعلى تقدير أن يراد حبوطُ أعمالهم الدينيّة» أنّ ما ذكره ـمن :موالاة اليهود وإراءة كونهم مع المؤمنين ـ من الأعمال الدنيويّة ويتوجّه عليه أنّا لا نسلّم أنّ ما ذكرهما من الأعمال الدنيويّة؛ لجوازِ أن يكونا من الأعمال الدينيّة عندهم بل عندنا أيضًا؛ فإنّ إظهارَ موالاة اليهود عند الضرورة وإعمال التقيّة عملٌ

---

١. «ل»: مقول الله.

٢. المصدر: ـ أو.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٧١.

٤. «هـ»: بالحكم.

دينيٌّ وإنّما أُحبطا؛ لعدم وقوعهما على الوجه المأمور به كما عرفتَ، ولو سُلّم كونُهما من الأعمال الدنيويّة، فلا نسلّم أنّ للمؤمنين العلم بحقيقة ما يعمله المنافقون من: الأعمال الدنيويّة على أنّ حمل «الإحباط» على إحباط الأعمال الدنيويّة مخالف للوضع الشرعيّ كما لا يخفى.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ شهادة المؤمنين متمسّك بالكتاب والسنّة يرجع إلى شهادة الله تعالى وبدون التمسّك به لا ينفع للكفّار ولا يوجب ردعَهم وإلزامَهم ـ كما ذكره الفاضل التفتازانيّ ـ ويؤيّده قوله تعالى في آخر سورة الرّعد حكايةً عن الكفّار: ﴿**وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا**﴾ فقال تعالى: ﴿**قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَابِ**﴾.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ ما ذكره من: إخبار الله تعالى بأنّ المؤمنين سيَشهَدون بذلك فلم يظهر أنّه تعالى في أيّ آية أخبر بذلك؟ مع جوازِ أن يكون المراد شهادتَهم يومَ القيامة الّتي تصير المعارف ضروريّةً والمقصود أنّ في هذه النشأة لا ينفع شهادتهم عند الكفّار وأمّا ما ذكره من «أنّ في الوعد بالشهادة تنصيصٌ بأنّهم مُحقّون فيه» ففيه أنّ الكلام في النفع لا في حقّيّة دعواهم وشهادتِهم كما عرفتَ.

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ ...﴾(٥٤)]

قوله: وهذا من الكائنات الّتي أخبر الله عنها قبل وقوعها إلى آخره.

كذا في الكشّاف ويتوجّه عليه أنّ قوله: ﴿**مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ**﴾ إلى آخره لا يدلّ على وقوع الارتداد؛ إذ هو جملة شرطيّة لا يدلّ على وقوع الطرفين أو أحدهما كما إذا قيل: «من يكون شريكًا في الأُلوهيّة فهو خالق»؛ فإنّه صادق مع امتناع الطرفين.

وأُجيب بأنّ وقوعه مستفاد من قوله تعالى: ﴿**فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ**﴾ إلى آخره؛ فإنّه يدلّ على إيقاعهم مكان المرتدّين كما فسّروه وبأنّ سياق الكلام لو كان المجرّد

لفرض والتقدير، لكان قليل الجدوى وفي الأخير نظر؛ لكفاية ذلك في التخويف والتحذير فتدبّرْ.

قوله: قيل: هم أهل اليمن لما روي [أنّه عليه الصلاة والسلام أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال: هم قوم هذا]، إلى آخره.

[المراد ﴿بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ والتحقيق فيه]

أقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بقوله: «من أهل اليمن» مَن انتسب إلى بلاد اليمن ولو لم يكن خصصا به كطائفة همدانَ، فَهُمْ لم يجاهدوا إلّا مع عليّ عليه السلام في حُروبه ـ كما يُعلم مِن كتب السِّيَر والتواريخ ـ وإن أراد قوم الخصيص به ـ أعني الأشعريّة ـ فَهُمْ إنّما وفدوا في عهد عمرَ بنِ الخطّاب ولم يُدركوا مقاتَلةَ أهل الردّة في زمان أبي بكر، اللّهمّ إلّا أن يراد به قتاله ظاهرًا مع عليّ عليه السلام في حرب صفّين، وحينئذ يتّحد مآلُه مع الرواية المتضمِّنة لكون الآية في شأن أمير المؤمنين عليه السلام كما نقله النيشابوري، وإن لم يتعرّض له المصنّف لغاية تعصّبه ومعاندته مع أميرالمؤمنين عليه السلام وأشار إلى كونها في شأن أبي بكر عند تفصيل فِرَق أهل الردّة[1].

قال النيشابوريّ: وقالت الشيعة: نزلتْ في عليّ عليه السلام؛ لِما روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله دفع الرايةَ إلى عليّ يومَ خيبر وكان قد قال: «لَأدفَعَنَّ الرايةَ إلى رجل يُحبّ اللهَ ورسولَه ويُحبُّه اللهُ ورسولُه»، ولأنّ ما بعد هذه الآية نازلة فيه باتّفاق أكثر المفسّرين، ثمّ نقل عن فخر الدين الرازيّ أنّه قال في تفسيره: إنّ هذه الآية من أدلّ الدلائل على فَساد مذهب الإماميّة؛ لأنّ الّذين اتّفقوا على إمامة أبي بكر لو كانوا أنكروا نصًّا جليًّا على

---

١. في هامش «ع، م، ه»: إنّما قال ظاهرًا؛ لأنّه كان في الحقيقة من رؤساء المنافقين وإن كان حاضرًا صورة مع أمير المؤمنين في حرب الصفين، ولهذا ظهر عنه في الأوائل حروب أمير المؤمنين من التهاون والتقصير ما لا يخفى على الجليل والحقير، وختم ذلك يوم التحكيم بما ظهر نفاقه منه على كلّ جاهل وحكيم «١٢، منه رحمه الله».

إمامة عليّ، لكان كلّهم مرتدّين، و[١] لَجاء الله بقوم يحاربهم ويَرُدّهم إلى الحقّ، ولمّا لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضدّ؛ فإنّ فرقة الشيعة مقهورون أبدًا حصل الجزم بعدم النصّ. فأجاب[٢] من كلام الرازيّ بأنّ: لناصر أهل[٣] الشيعة أن يقول: ما يُدريك أنّه تعالى لا يجيء بقوم يحاربهم؟ ولعلّ المراد بخروج المهديّ هو ذلك؛ فإنّ محارَبة مَن دان بدِين الأوائل هي محارَبة الأوائل.

ثمّ إنّه ـ مع كونه شافعيًّا ظاهرًا وباطنًا ـ غير متّهَم في ذلك خاف عن المتعصّبين من أهل نِحلته فاعتذر بأنّ: هذا إنّما ذكرتُه بطريق المنع لا لأجل العصبيّة والميل؛ فإنّ اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام أمر فظيع والله أعلمُ[٤]. انتهى.

واعترض عليه بعض الناظرين[٥] في كلامه بأنّ الحقّ ما قاله ناصر الإسلام الإمام العلّامة فخر الدين وما ذكره هذا الفاضل؛ ـ نصرةً للشيعة ـ كلامٌ فاحشٌ شنيع لا يَليق بأحد من أهل الديانة، وليت شِعري ماذا يفيد محارَبة المهديّ في آخِر الزمان بعد ذهابِ أكثر أيّام الدنيا وانقضاءِ عصر الصحابة والتابعين ومَن بعدَهم وظهورِ آيات القيامة؟ ثمّ إنّه لم يثبت أنّه يَخرج، لذلك. انتهى.

و[٦] أقول: بل الحقّ ما أجراه الله تعالى هاهنا على لسان الفاضل النيشابوريّ مع كونه من المخالفين لأهل الحقّ، وإن أبيتَ عن ذلك وقلتَ: لابدَّ وأن يكون ذلك الجهاد واقعًا على من أنكر النصَّ الجليَّ من الصحابة المرتدّين، فنقول: قد تقرّر عند الشيعة الإماميّة أنّه يرجع عند ظهور المهديّ عليه السلام جماعةٌ من هؤلاء الصحابة المرتدّين ويجاهدهم وينتقم منهم المهديُّ عليه السلام.

وإن أبيتَ عن ذلك أيضًا وقلتَ: «لابدَّ أن يكونَ[٧] ذلك الجهاد والانتقام المفهوم

---

١. في المصدر: ثمّ.
٢. «هـ»: ثمّ أجاب.
٣. في المصدر: مذهب الشيعة.
٤. **تفسير النيشابوري** ٢ / ٦٠٤ ـ ٦٠٥.
٥. هو شمس الدين الهروي، كما في هامش شرح **إحقاق الحقّ** ٣ / ٢١١.
٦. «م، ع»: ـ و.
٧. «هـ، م»: أن لا يكون.

من كلام المَلِك العلّام بعد انقضاءِ عصر الصحابة والتابعين وذهابِ أكثر الأيّام»، فليكنْ ذلك المجاهدُ أميرَ المؤمنين عليه السلام حيث جاهد مَن أخبره النبيّ صلى الله عليه وآله بمجاهَدته[1] ومقاتَلته إيّاهم من الناكثين والقاسطين والمارقين الّذين دانوا بدين الخلفاء الثلاثة ومَن شاكلهم وكان أكثرهم من الصحابة المشارِكين لهم في إنكار النصّ الجليّ وغصب منصب الخلافة عن جنابه العليّ، ويؤيِّد ذلك ـ مضافًا إلى ما نقل سابقًا عن الشيعة ـ قولُه تعالى في متن هذه الآية: ﴿**وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ**﴾؛ فإنّ الخوف من لَومة اللائم لم يكن متوهَّمًا في قتالِ مَن ارتدّ مِن العرب في زمان أبي بكر حتّى يوصَفَ فاعلُه بعدم الخوف مِن ذلك، وإنّما كان يُتوهّم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الّذين كان فيهم كثير من أصحاب سيّد الأنام متظاهِرين[2] بالإسلام، كيف وفي الطائفة الأُولى طلحةُ والزبير من أكابر المشهورين بالصُّحبة وفيهم عائشةُ زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي الطائفة الثانية معاويةُ خال المؤمنين ومعه ثلاثةَ عَشَرَ طائفةً من قريش مع الأهل والأولاد، والظاهر أنّ أكثرهم أيضًا كانوا من الأصحاب.

وأمّا الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا من عداد الصُّلَحاء وأهل القرآن فكان محلَّ اللَّوم ولكن ما كان[3] هو وأصحابه يخافون عن لَومةِ أيِّ لائمٍ كان؛ لأنّهم كانوا على الحقّ فلا يخافون غيرَ الله، ويؤيّده أيضًا قوله تعالى: ﴿**أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾؛ فإنّ تواضعه عليه السلام مع المؤمنين مشهور حتّى نسب إلى الدعابة؛ لكثرة تواضعه وقالوا: إنّه كان فينا كأحدنا في زمان خلافته ويمشي في سُوق الكوفة وينادي: «خلّوا سبيلَ المؤمن المجاهد في سبيل الله».

وأمّا شدّته وغلبته على الكافرين فمستغنٍ عن الإيضاح أطفِ المصباحَ؛ فقد طلع

---

١. «م، هـ»: لمجاهدته.
٢. «هـ»: متقاهرين.
٣. «م»: لما كان.

الصَّباحُ[١]، وأيضًا إيراد كلمة «سوف» الدالّةِ على الاستقبال البعيد يؤيّد إرادةَ ما ذكرناه، أو ما ذكره النيشابوريّ؛ لأنّ إنزال سورة المائدة إنّما كان في آخِر حياة الرسول ﷺ، ومحارَبة أبي بكر مع أهل الردّة كان بعد وفات الرسول عليه‌السلام بقليل من الأيّام فلا يناسب إيرادَ كلمة «سوف» في إفادة هذا المرام، وبالجملة الأوصاف والأمارات المفهومة من الآية موجودةٌ فيه ناظرةٌ إليه عليه‌السلام والله الموفِّق لنَيل المرام.

وأمّا ما ذكره النيشابوريّ آخرًا في مقام الاعتذار من أنّ اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام أمر فظيع، ففيه بحث ظاهر؛ لأنّه إن أراد أنّ[٢] اعتقادَ ارتداد جميع الصحابة مع كون الجميع كرامًا أمر فظيع، فكونه أمرًا فظيعًا مسلَّم؛ لكن لم يوجَد في الدنيا مَن يعتقد ذلك ولا هو ممّا يقتضيه توجيه الآية نصرة الشيعة[٣] وكيف يعتقد كون جميع الصحابة كرامًا وقد نطق الكتاب والسنّة بفسق بعضهم وارتداد آخَرين على ما يدلّ عليه حديثُ الحوض المذكورُ في البخاري ومسلم؛ فإنّه صريح في ارتداد بعض الصحابة بعد النبيّ ﷺ، وكذا إن أراد اعتقادَ ارتداد البعض الّذي وقع الاتّفاق على كرامتهم وإن أراد أنّ اعتقادَ ارتداد بعض الصحابة الّذي[٤] يعتقد أهل السنّة كرامتَهم ـ كما وقع من الشيعة ـ أمر فظيع، فهذا أوّلُ البحث ومصادَرةٌ على المطلوب كما لا يخفى.

قوله: وقيل: الفُرْس؛ لأنّه عليه‌السلام سئل عنهم فضرب يده على عاتقِ سلمانَ وقال: هذا وذَوُوه.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ صاحب الكشّاف لم يذكر أنّهم الفُرْس بل قال: قيل: سئل رسول الله ﷺ عنهم فضرب يدَه على عاتق سلمانَ[٥] إلى آخِره، والمتبادر من

---

١. «هـ»: المصباح.

٢. «م، هـ»: ـ أنّ.

٣. «ل، هـ»: للشيعة.

٤. «ل، هـ»: التي.

٥. **الكشّاف** ١/ ٦٢١.

«ذووه» أي أصحاب سلمان مولانا أمير المؤمنين وسائر أهل البيت عليهم السلام؛ لكونه منهم بمقتضى قوله عليه السلام: «سلمانُ منّا أهلَ البيت»، وأيضًا من المعلوم أنّ سلمانَ لم يَشهد محارَبةَ شيء من أهل الردّة، وكذا لم يظهر من ذَوِيه ـ على تقدير أن يراد بهم أهلُ الفرس ـ مجاهَدةٌ مع أهل الردّة فتعيّن الحمل على ما ذكرنا، وحينئذ يتّحد مآلُ هذه الرواية مع ما رواه الإماميّة من: أنّها نزلتْ في شأن عليّ عليه السلام في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك أنّ سلمانَ لم يَعِشْ إلى زمان قتال الطوائف الثلاثة ولم يجاهد معهم؛ إذ يكفي في صحّة نسبة فعل إلى جماعة ـ صدورُه من أكثرهم سيَّما وقد روي أنّ سلمانَ سكن مَدائنَ وتزوّج هناك مِن بني كِندةَ وحصل له أولادٌ كانوا في خدمة أمير المؤمنين عليه السلام في بعض حروبه فكأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا لاحظ أنّ حُسن صنيع الأبناء يكون من ذكاء طِينة الأب، نَسَبَ فعلَ الأبناء إليه رضي الله عنه، ويؤيّده ما رواه المصنّف بُعَيدَ ذلك من قوله صلى الله عليه وآله «ولو كان الإيمان معلَّقًا بالثُّرَيّا، لَناله رجال من أبناء فارس»[١] فافهمْ.

هذا وقد نُسب إلى السُّدّيّ أنّه قال: المراد بهم الأنصار[٢].

وأقول: هذا أيضًا يتّحد في المآل مع رواية الشيعة؛ لأنّ رأس الأنصار ورئيسهم أميرُالمؤمنين عليه السلام[٣]، ولأنّ الأنصار ما اتّفقوا في شيء من الحروب بعد رسول الله صلى الله عليه وآله مثل ما اتّفقوا وتهجّموا[٤] مع أمير المؤمنين عليه السلام في قتال الطوائف الثلاث ـ على ما فُصّل في كتب التاريخ[٥] والسِّيَر ـ فتدبّرْ.

قوله: وقيل: الّذين جاهَدوا يومَ القادسيّة.

أقول: يتوجّه عليه أنّ الّذين جاهَدَهم المسلمون يومَ القادسيّة كانوا أصحابَ

---

١. **الكشّاف** ١ / ٦٢١.

٢. **الكشّاف** ١ / ٦٢١.

٣. «م» زيادة: في قتال الطوائف.

٤. «م، هـ»: تهجُوا.

٥. «هـ»: التواريخ.

رُستَمَ صاحبِ جيش يزدجرد الشقيّ ولا ريبَ في أنّهم لم يكونوا مرتدّين بل كانوا كفّارًا متأصِّلين لم يَدخلوا في الإسلام قطُّ وحملُ «الارتداد» في الآية على معنىً مجازيٍّ تعسّفٌ لا يخفى.

قوله: [﴿فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ﴾] يَمنَحه ويوفِّق له.

قال النيشابوريّ: قالت الأشاعرة: إنّ قوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ**﴾ مشيرًا إلى ما ذكر من المحبّة الدالّة وغيرها صريح في أنّ الأعمال مخلوقة لله تعالى، والمعتزلة حملوه على فعل الألطاف، وضُعّف بأنّ اللطف عامّ في حقّ الكلّ فلابدّ للتخصيص بالمذكور في الآية من فائدة[١]، انتهى.

وأقول: التضعيف معتلّ؛ لِما قد مرّ أنّ اللطف عند العدليّة على قسمين: محصِّل ومقرِّب والعامّ هو المقرِّب دون المحصِّل فلا تغفلْ.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱلَّذِينَ ...﴾ (٥٥)]

قوله: وإنّما قال: ﴿وَلِيُّكُمُ﴾ ولم يقل: «أولياءُكم» إلى آخره.

[اتّفاق الفريقين بأنّ الآية نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام]

جوابُ سؤالٍ مقدّرٍ وهو أن يقال: قد ذكرتْ جماعةٌ فهلّا قيل: «إنّما أولياءكم؟» وحاصل الجواب أنّ حاصل الكلام ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ**﴾ فجُعلت الولايةُ لله على طريق الأصالة ثمّ نُظم في سلك إثباتها له إثباتُها التبعيّ كأنّه قيل: «وكذلك رسولُه والمؤمنون» ولو قيل: «إنّما أولياؤُكم اللهُ ورسولُه والّذين آمنوا»، لم يكن في الكلام أصلٌ وتَبَعٌ.

وقال المحشّي الفاضل: وجه صحّة ﴿**وَلِيُّكُمُ**﴾ بأنّ المحمول كلّ واحد من

---

١. تفسير النيشابوري ٢ / ٦٠٤.

الرسول وكلّ واحد من المسلمين، والنكتة لاختيار «وليّكم» بدلَ «أوليائكم» إفادة[١] هذا المعنى ونحن نقول: إنّما يحتاج إلى هذه النكتة لو كان ﴿وَلِيُّكُمُ﴾ خبرَ قوله: ﴿ٱللَّهُ﴾ وأمّا إن كان مبتدأً؛ لوقوعه بعد النفي معنىً، فيتعيّن الإفراد[٢]. انتهى كلامه.

أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلظهورِ أنّ توجيه ما ذكره المصنّف ليس ما قرّره أوّلًا.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ ما أورده عليه ثانيًا مردود بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما وقع بعد النفي يتعيّن أن يكون مبتدأً بل يجب مع ذلك أن يكون ذاتًا أو[٣] أن يكون كلّاً من المبتدأ والخبر وصفًا نحو ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[٤] وفيما نحن فيه القضيّة منعكسة فتدبّرْ.

قوله: وإنّها نزلتْ في عليّ عليه السلام إلى آخِره.

أقول[٥]: إنّه قد اتّفق الفريقان من السَّلَف وتابعيهم على أنّ الآية نزلتْ في شأن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لكنّ المتأخّرين المتعصّبين من أهل السنّة لمّا رأوا قوّةَ استدلال الشيعة بهذه الآية، اضطُرّوا إلى إعمال النفاق وإنكار الاتّفاق ولهذا ترى[٦] الفاضل النيشابوريّ قد أكثر في هذا المقام من الروايات الدالّة على نزولها في شأن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لكن لمّا كان خائفًا من إظهار هذا الحقّ ـ كما عرفت حاله في تفسير الآية السابقة ـ، قَدّم عليه روايةً واحدة متضمِّنة لنزولها في شأن أبي بكر، ولَعمري إنّه إنّما ذكرها؛ لمجرّد دفع الخوف وإلّا فليس في التفاسير المعتبرة منها عين ولا أثر ولهذا لم يذكره المصنّف هاهنا مع كونه من أولياء أبي بكر وسميّ وليّه عمر ولقد أنطق الله الفاضلَ القوشجيّ في شرحه للتجريد حتّى اعترف باتّفاق المفسّرين في ذلك وإن سلك بعد هذا الاعتراف سبيلَ الجور والاعتساف؛ حيث أتى ببعض ما ذكره المصنّف وغيره في هذا المقام من النقض والإبرام، وسنتكلّم عليها بعون الله

---

١. في المصدر: لإفادة.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٧٢.
٣. «ل»: و.
٤. التّوبة: ٢٨.
٥. «ل، هـ»: اعلم.
٦. «م»: نرى.

العزيز العلّام.

[تحرير استدلال الشيعة بهذه الآية وردّ الشبهات]

قوله: واستدلّ بها الشيعةُ على إمامته زاعِمين [أنّ المراد بالوليّ المتولّي للأمور] إلى آخره.

أقول: لا يخفى أنّ المصنّف وأمثاله لم يحرِّروا استدلال الشيعة بهذه الآية على وجهه وتحريره على وجه لا يتوجّه عليه أكثرُ إيرادات المعاندين أن يقال: إنّه تعالى حَصَرَ ولايةَ الخلق في الله ورسوله والّذين آمنوا الّذين يُقيمون الصلاةَ ويَتصدّقون حالَ صلاتهم راكِعين، والظاهر[1] من «الوليّ» هو الأولى بالتصرّف والمتولّي لأُمور المؤمنين؛ إذ لا معنى للحصر في المذكورِين بغير هذا المعنى مثل المولى والناصر والمحبّ والمراد بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ بعض المؤمنين والمراد بذلك البعض باتّفاق المفسّرين هو عليّ عليه السلام حين تَصَدَّقَ بخاتمه في الصلاة راكعًا ويدلّ عليه الرواياتُ من الخاصّة والعامّة وسَوقُ الآية واختصاصُ الأوصاف المذكورة فيها به عليه السلام والجمع للتعظيم وترغيبِ الناس في التصدّق والحصر إضافيّ بالنسبة إلى من يتوقّع أنّه وليٌّ مثلُه في ذلك الزمان ويكفي للحصر علمُه تعالى بأنّه يقع التردّد فيه بل يجزم جماعة بخلافته ولا يحتاج إلى ثبوته حينئذ له عليه السلام؛ فإنّ الله يُخبِر بأنّه الإمام حين الاحتياج

---

١. في هامش «م، هـ»: وجه الظهور الاقتران بالحصر ودلالة السياق وشيوع استعماله في هذا المعنى، أمّا النصّ فقوله عليه السلام: أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها ونكاحها باطل، فإن أراد به الأولى بالتصرّف ويقال: فلان وليّ هذا الأمر، أي أولى به فهو وليّ الطفل ووليّ الدم، ومنه قوله عليه السلام: لا نكاح إلّا بوليّ مرشد وشاهدي عدل، وفلان ولي عهد المسلمين الأولى بهم وقوله تعالى حكاية عن زكريّا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِى مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِى﴾ [مريم: ٥ ـ ٦] أي أولى الناس بميراثي، وقال المبرّد: الولي والمولى والأولى والأحقّ بمعنى واحد، وأيضًا لو حمل على الأولى بالتصرّف كان شاملًا للمعاني العشرة كما سنبيّنه فكان حملها عليه أظهر وأولى كما لا يخفى «١٢، منه رحمه الله».

وهو بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بغير فصل وهو ظاهر.

قال الفاضل النيشابوريّ ـ موافقًا للمصنّفِ وفخرِ الدين الرازيّ ـ : استدلّت الشيعةُ بها على أنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو[1] عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنّ «الوليّ» هو الوالي المتصرِّف في أُمور الأُمّة، وأنّه عليّ عليه السلام برواية أبي ذرّ وغيره.

وأُجيب بالمنع من أنّ «الوليّ» هاهنا هو المتصرِّف بل المراد به الناصر والمحبّ؛ لأنّ الولاية المنهيّ عنها فيما قبلَ[2] هذه الآية وفيما بعدها[3] هي[4] بهذا المعنى فكذا الولاية المأمور بها، وأيضًا أنّ عليًّا لم يكن نافذ التصرّف حالَ نزول الآية وأنّها تقتضي ظاهرًا أن تكون[5] الولاية حاصلةً في الحال، وأيضًا إطلاق لفظ الجمع على الواحد؛ لأجل التعظيم مجاز، والأصلُ في الإطلاق الحقيقةُ، فالمراد بـ ﴿**ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ**﴾ عامّة المؤمنين، وأنّ بعضهم يجب أن يكون ناصرًا لبعضٍ كقوله: ﴿**وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ**﴾[6].

وأيضًا الآية المقدَّمة[7] نزلتْ في أبي بكر ـ كما مرّ من أنّه هو الّذي حارب المرتدّين ـ فالمناسب أن يكون[8] هذه أيضًا فيه، ثمّ إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان أعرفَ بتفسير القرآن من هؤلاء الشيعة فلو كانت الآية دالّةً على إمامة عليّ، لَاحتجّ

---

١. «ل»: وهو.

٢. في هامش «م، هـ»: وهو قوله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَارَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١] فإنّها صريحة في أنّ المراد بالولاية هاهنا النصرة فالظاهر أنّ المراد بالولاية هاهنا الولاية التي نفاها عن اليهود والنصارى «١٢».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: وهو قوله تعالى ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦] فإنّها تدلّ على أنّ الولاية في الآية التي نحن فيها [«م»: في آية الولاية] أيضًا بمعنى النصرة ليناسب عليه حزب الله «١٢».

٤. في النسخ: هو.

٥. «ل، هـ»: أن يكون.

٦. التّوبة: ٧١.

٧. «هـ»: المتقدّمة.

٨. في المصدر: أن تكون.

بها كما احتجّ بما ينقلون عنه أنّه تمسّك يومَ الشُّورى بخبرِ الغدير وخبرِ المباهَلة وجميعِ مناقبه وفضائله، وهَبْ أنّها دالّة على إمامته لكنّه ما كان نافذَ التصرّف في حياة رسول الله ﷺ فلم يبقَ إلّا أنّه سيصير إمامًا، ونحن نقول بموجبه ولكن بعد الشيوخ الثلاثة، ومن أينَ قلتم: إنّها تدلّ على إمامته بعد رسول الله ﷺ من غير فصل؟

وأيضًا [أنّهم] كانوا قاطعين بأنّ المتصرِّف فيهم هو الله ورسوله فلا حاجةَ بهم إلى ذكر ذلك، فالمراد بقوله: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ**﴾ أنّ مَن كان الله ورسوله ناصرَين له فأيُّ حاجة به إلى طلب النصرة والمحبّة من[١] غيرهما[٢]؟ وإذا كان «الوليّ» مستعمَلًا بمعنى النصرة مرّةً، امتنع أن يراد به معنى المتصرّف[٣]؛ لأنّه لا يجوز استعمال اللفظ المشترَك في كلا مفهومَيه معًا، فكأنّه تعالى قسّم المؤمنين قسمين وجعل أحدَهما أنصارًا للآخَر.

وأيضًا «الزكاة» اسم للواجب لا المندوب[٤]، ومن المشهور أن عليًّا ما كان يجب عليه الزكاة، ولو سُلّم فاللائق بحاله أن يكون [في الصلاة] مستغرقَ القلبِ بالله فلا يفرغ[٥] لاستماع كلام السائل ولا إلى دفع الخاتم إليه؛ لأنّه عملٌ كثيرٌ، اللّهمّ إلّا أن يكون الخاتم سهلَ المأخذ أو كان [قد] أومأ به إلى السائل فأخذه السائل، والحقّ أنّه إن صحّت الرواية، فللآية دالّة قويّة على عِظَم شأن عليّ ؑ والمناقشة في أمثال ذلك تطويل بلا طائل إلّا أنّ أصحاب المذاهب لمّا تكلّموا فيها، أوردْنا حاصلَ كلامهم على سبيل الاختصار[٦]. انتهى كلامه.

وأقول: يتوجّه عليه وجوه من الإيراد؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ «الولاية» بمعنى النصرة

---

١. «ل»: عن.
٢. في المصدر: غيره.
٣. «م، ل»: التصرّف.
٤. «هـ»: لا للمندوب.
٥. في المصدر: فلا يتفرّغ.
٦. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٦٠٦ ـ ٦٠٧.

يعمّ جميعَ المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ فلا يصحّ حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة وإيتاءِ الزكاة حالَ الركوع وقد يقال: إنّ النصرة وإن كانت عامّةً لكن إذا أُضيف إلى جماعة مخصوصة، فبالضرورة يختصّ بمن عداهم؛ لأنّ الإنسان لا يكون ناصرًا لنفسه فكأنّه قيل لبعض المؤمنين: «إنّما ناصركم البعض الآخَر» فصحّ الحصر حينئذ قال فخر الدين الرازيّ: هذا هو السؤال الّذي عليه التعويل في دفع الاستدلال وأنّه دقيق متين، وأقول ـ مستعينًا بالله تعالى راغمًا لأنف الرازيّ المشكِّك الّذي عَوّل في تصحيح مطلوبه بذلك السؤال ـ: إنّ كلام المُورِد ليس في مجرّد حصر الولاية في المؤمنين بل الحصر فيهم مع توصيفهم ببعض الخصوصيّات المذكورة كإيتاء الزكاة حالَ الركوع والحاصل أنّه ـ على تقدير حمل «الولي» في الآية على معنى الناصر ـ يلزم بمقتضى الحصر أن يكون من شرط الوليّ المؤمن مطلقًا إيتاءُ الزكاة حالَ الركوع وفساده ظاهر، وإن أُريدَ عليًّا عليه السلام، لا يتوجّه شيء من ذلك، والأولى أن يفصَّلَ ويقالَ: إن أُريدَ بـ«الوليّ» الناصرُ وبالّذين آمنوا جماعةٌ من المؤمنين الّذين يمكن اتّصافهم بالنصرة، فيستقيم الحصر؛ لكن لا يستقيم الوصف بإيتاء الزكاة حال الركوع وإن أُريد به الناصرُ وبـ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ عليًّا عليه السلام، يبطل الحصر وإن أُريدَ به الأولى بالتصرّف وبهم عليًّا عليه السلام، يستقيم الحصرُ والوصفُ معًا؛ لأنّ كون[1] إيتاء الزكاة حالَ الركوع من شأن الإمام الأولى بالتصرّف في أحكام المؤمنين غيرُ مستبعَد بل روي أنّه قد وقع هذه الكرامة عن باقي الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ «الولاية» بمعنى الإمام المتصرِّف أعمُّ من «الولاية» بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى الإمامة مفيد لنفي الولاية المنفيّة عن اليهود والنصارى في الآية الأُولى على أتمِّ وجهٍ؛ لأنّ نفي العامّ[2] نفي الخاصّ مع الزائد

---

١. «ل»: ـ كون.

٢. «هـ» زيادة: كذا.

فهو أتمُّ في النفي وما بعد الآية لا دلالة له على مقصودهم إلّا إذا حُمل حزب الله على معنى أنصار الله كما تمحّله بعضهم وهو كما ترى وأيضًا العطف دالّ على تشريك الثلاثة في اختصاص النصرة بهم ولا خفاءَ في أنّ نصرة اللهِ ورسولِه للمؤمنين مشتملة على التصرّف في أمرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الّذين آمنوا الآية غايةُ الأمر أنّ التصرّف في أمرهم مفهومٌ مشكّكٌ يَختلف بالأوّليّة والأولويّة والأشدّيّة بل قد حُقّق أنّ جميع المعاني العشَرة الّتي ذكروها للوليّ مرجعها إلى الأولى بالتصرّف؛ لأنّ مالك الرِّقّ ـ وهو أحد تلك المعاني ـ أولى برِقّه والرِّقّ أولى به وكذا المعتق أولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار أولى[١] بالجار والحليف أولى[٢] بالحليف والناصر بالمنصور وابن العمّ بالعمّ؛ فإنّ كلّاً من هذه المذكورات وما لم يُذكر أولىٰ بصاحبه من الّذي ليس له تلك الولايةُ كما لا يخفى على من تأمّل وأنصف.

وأمّا ثالثًا: فلأنّ توافق الآيات إنّما يجب إذا لم يَمنع عنها مانعٌ وقد بيّنّا عدمَ صحّة حمل «الوليّ» هاهنا على الناصر والمحبّ ونحوها وأيضًا هذه الآيات الثلاث لم ينزل دفعةً حتّى يلائمَ أن يكون «الوليّ» في جميعها بمعنىً واحدٍ بل نزلتْ تدريجًا والصحابة جمعوها بهذا الوجه.

بل نقول: لو سُلّم عدمُ الملائَمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض يَرِدُ في الحقيقة على خليفتهم عثمانَ حيث جَمَعَ المصاحفَ على مُصحَفٍ واحدٍ وحَرَّفَ الكَلِمَ عن مَواضِعِها ولم يرتّب الآياتِ كما هو حقّها وكان له في ذلك مَآرِبُ شَتّىٰ لا يخفى على أُولي النُّهى.

وأمّا رابعًا: فلأنّ ما ذكره بقوله: «وأيضًا أنّ عليًّا لم يكن نافذَ التصرّف حالَ نزول

---

١. «ل، هـ»: ـ أولى.

٢. «ل، هـ»: ـ أولى.

الآية» إلى آخره مردود بأنّه لا مانعَ[١] عن ثبوت الولاية في الحال بل الظاهر أنّ المراد إثباتها على سبيل الدوام بدلالة اسميّةِ الجملة وكونِ «الوليّ» صفةً مشبّهةً وهما دلالتان على الدوام والثبات ويؤيّد ذلك استخلافُ النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام في المدينة في غزوة تبوك وعدمُ عزله إلى زمان الوفاة فيعمّ الأزمانِ والأُمورَ؛ للإجماع على عدم الفصل[٢] ويؤيّده أيضًا حديث المنزِلة وهو قوله ﷺ لعليّ عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارونَ من موسى إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي»؛ لدلالته على ولايته في زماني الحياة والممات؛ لأنّ مقتضى الحديث حصول جميع المنازل الحاصلة لهارونَ عليه السلام لعليّ عليه السلام إلّا النبوّةَ المستثناةَ في الحديث بقوله: «إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي» والأُخوّةَ النَّسبيّةَ الظاهرةَ الاستثناءِ ومن جملة تلك المنازل الخلافة[٣] والوصاية ولا شكَّ أنّ هارونَ لو بقي بعد موسى، فإنّما يبقى على التصرّف فكذلك بقاء أمير المؤمنين عليه السلام بعد النبيّ ﷺ يجب أن يكون على الولاية والتصرّف وإذ ليس ذلك بالنُّبوّة في حقّه فيجب أن يكون بالإمامة والخلافة في زماني الحياة والممات كما كان لهارونَ في زمان الحياة بالنُّبوّة فقطْ ـ كما زعمه الخصم المعاند ـ أو بها وبالخلافة ـ كما دلّ عليه القرآن ـ في زمان الحياة وفي زمان الممات أيضًا لو فُرض أنّه عاش بعد موسى عليه السلام بل نقول: إنّ قوله: «بعدي» إشارة إلى أنّه يفارق

---

١. «هـ»: المانع.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: لا يقال: إنّه منقوض باستخلاف النبيّ ﷺ ابن أُمّ مكتوم على المدينة لأنّا لا نسلّم يستدلّ بمجرّد الاستخلاف بل به وبعدم القول كما لا يخفى، ومن المطابق أنّه ﷺ إنّما يستخلف عليًّا عليه السلام في غزوة تبوك التي هي آخر غزواته الذي علم أنّه لا ينجر الأمر فيه إلى القتال ويحتاج بعد ذلك إلى مقاتلة من يحتاج فيه إلى انتقال عليّ من المدينة ويظهر من هذا أنّه لو عرف النبي ﷺ أنّ غير عليّ عليه السلام يقوم مقامه في الحروب وكشف الكروب ولاستخلفه في جميع غزواته، فتأمّل «١٢، منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع، هـ»: بقوله تعالى حكاية عن قول موسى في مخاطبة هارون ﴿اخلفني في قومي﴾ [الأعراف: ١٤٢] «١٢».

هارونَ في هذه الخصوصيّة ويعيش بعد النبيّ ﷺ وعلى قول الخصم لم يبقَ في ذكرِ «بعدي» فائدةٌ فتأمّلْ.

ويعضد ذلك ما ذكره محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ الأشعريّ في كتاب المِلَل والنِّحَل نقلًا عن النبيّ ﷺ حيث قال: قال ﷺ: وكان موسى قد أوصى بأسرار التوراة والألواح إلى يوشَعَ بنِ نون وصيّه[1] مِن بعده؛ ليفضيَ إلى أولاد هارون؛ لأنّ الأمر كان مشترَكًا بينه وبين أخيه هارونَ عليهما السلام فلمّا مات هارونُ في حياته، انتقلت الوصاية إلى يوشَعَ وديعة؛ ليوصِلَها إلى شبير وشبّر ابني هارونَ قرارًا[2]، وذلك أنّ الوصيّة والإمامة بعضها مستقرّ وبعضها مستودع[3]، انتهى.

إن قلت: لا شكَّ أنّ مقتضى الآية والحديث ثبوت الولاية في الحال أيضًا إلّا أنّ قرينة امتناع اجتماع أوامر الخليفة مع أوامر المستخلف بحسب العرف والعادة صرفتْ عن حمله على ثبوت الإمامة الفعليّة في الحال.

قلت: الامتناع ممنوع والصرف ممتنع، وذلك لأنّك إن أردتَ أنّه يمتنع اجتماعُهما؛ لاختلاف مقتضى أوامرهما، فبطلانه ظاهر وإنّما يكون كذلك لو حكموا بموجب اشتهائهم كالحكّام الجابرة أو بالاجتهاد الّذي لا يخلو عن الخطأ وليس كذلك، بل النبيّ ﷺ إنّما ينطق عن[4] الوحي وأمير المؤمنين عليه السلام كان بابَ مدينة علمه ومُطالِعًا[5] للّوح المحفوظ، كما اعترف به الشيخ شهاب الدين ابن حجر شارح البخاريّ في شأن حسن بن عليّ عليهما السلام حالةَ رِضاعه، فلا مجالَ لوقوع الاختلاف وإن أردتَ أنّه يمتنع اجتماعهما بمعنى أنّه لا يُتصوّر في كلّ حكم صدورُ الأمر منهما معًا، فهذا غير لازم في تحقّق الخلافة والنيابة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث

---

١. في المصدر زيادة: وفتاه والقائم بالأمر. ٢. «ل»: إقرارًا.

٣. **الملل والنحل** ١ / ٢١١.

٤. «هـ»: من.

٥. «هـ»: ومطابقًا.

لو لم يبادِر النبي إلى إنفاذ الحكم الخاص فكان له أن يبادر إلى إنفاذه وإن أردتَ معنىً آخَرَ فلنبيّن[١] حتّى تنظرَ في صحّته وفساده.

وأمّا خامسًا: فلأنّ ما ذكره من: أنّ إطلاق لفظ الجمع على الواحد؛ لأجل التعظيم مجاز فمدفوع بأنّه لو صحّ ذلك، لكان اعتراضهم على الله حيث أراد عليًّا بلفظ الجمع كما اتّفق عليه المفسّرون على ما مرّ على أنّ المجاز الشائع المفيد لا يقصر في وضوح الدلالة عن الحقيقة سيّما هذا المجاز الّذي شاع في القرآن المجيد كقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَافِظُونَ**﴾[٢] وقال تعالى: ﴿**رَبِّ ٱرْجِعُونِ**﴾[٣] وقال تعالى: ﴿**عُلِّمْنَا مَنْطِقَ ٱلطَّيْرِ**﴾[٤] وقال تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾[٥]؛ ـ فإنّ المراد بالناس الأوّل تعميم بن مسعود وبالثاني أبو سفيانَ كما صرّحوا به ـ وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ**﴾[٦] يعني: رسولَ الله ونظير ذلك في القرآن كثير.

والحاصل أنّ التعبير عنه ﷺ بلفظ الجمع يفيد التعظيمَ والتبجيلَ و[٧] ترغيبَ الناس في هذا الفعل الجميل كما أشار إليه المصنّف أيضًا بل يفيد التأكيدَ أيضًا؛ لأنّه يفيد ولايةَ أمير المؤمنين ﷺ بطريق البرهان؛ لأنّ الكلام بهذا الأُسلوب يكون إشارةً إلى مقدّمة يقوم مقامَ كبرى البرهان والصغرى مطويّة وهي الّتي أشار إليها سلطان المحقّقين في التجريد وإنّما اجتمعت الأوصاف في عليّ أمير المؤمنين[٨] وتقرير البرهان أنّ أمير المؤمنين ﷺ موصوف بهذه الصفات[٩] وكلّ من كان موصوفًا بهذه الصفات فهو إمام، فأمير المؤمنين إمام، وأيضًا ينفي إمامة غيره بطريق البرهان

---

١. «م، هـ»: فليس.
٢. الحجر: ٩.
٣. المؤمنون: ٩٩.
٤. النّمل: ١٦.
٥. آل عمران: ١٧٣.
٦. البقرة: ١٩٩.
٧. «هـ، م»: أو.
٨. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ٣٩٤.
٩. «هـ»: الأوصاف.

وتقريره أنّ غير أمير المؤمنين ليس موصوف بهذه الصفات وكلّ إمام موصوف بها فغيره عليه السلام لا يكون إمامًا والقياس الأوّل من الشكل الأوّل والثاني من الثاني وإنتاج كلّ منهما قطعيّ بل قد يقال إنّ انتاجهما بديهيّ وإنتاج الأوّل بديهيّ بالاتّفاق ويمكن ترغيب المطلب الثاني أيضًا بطريق الشكل الأوّل وتقريره أنّ مَن عدا عليّ عليه السلام ليس بموصوف بالأوصاف المذكورة بالاتّفاق والتحقيق وكلّ من لم يكن موصوفًا بها فهو ليس بإمام؛ لِما فُهم من الآية فمَن عدا عليّ عليه السلام ليس بإمام وهو المطلوب. فظهر أنّ مع وحدة الموصوف يكون الإتيان بصيغة الجمع سلوكًا لمسلك البرهان بطريق الإشارة إلى كبرى القياس في إثباتِ ولاية أميرالمؤمنين عليه السلام ونفيِ ولاية غيره وظهر أنّ الإتيان بصيغة الجمع في مقام إرادة الواحد المعيّن يفيد التعظيمَ والترغيبَ والتأكيدَ تعظيم الأمير وترغيب الناس وتأكيد الإمارة والخلافة والولاية ومآل الكلّ واحد كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

ثمّ أقول: لا يبعد أن يقال: إنّ المراد بـ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ جماعة من المشتغلين بمضمون[١] الآية؛ لأنّه نقل في أخبارنا أنّه وقع التصدّق[٢] بالخاتم حال الركوع من كلّ الأئمّة الاثنَي عَشَرَ عليهم السلام غاية الأمر إنّ عليًّا عليه السلام كان أوّلَ مَن اشتغل بمضمونها وسيّدَهم وسندَهم والظاهر أنّ المفسّرين ـ حيث اتّفقوا في القول بأنّها نزلتْ في شأن علي عليه السلام ـ أرادوا به هذا المعنى أو اقتصروا على ذكره من باب الاكتفاء كما قيل: همه گفتى چو «مصطفى» گفتى أو لأنّ الموجود في وقت نزولها من المشتغِلين بمضمونها لم يكن غيرَه عليه السلام هكذا ينبغي أن يُحقَّق الكلام حتّى يتّصلَ إلى ذروة المرام.

وأمّا سادسًا: فلأنّ ما ذكره من أنّ الآية المتقدّمة نزلتْ في أبي بكر كما مرّ مدفوع بأنّه قد مرّ أيضًا ما فيه فتذكّرْ.

---

١. «ل»: بمضمونه.
٢. «هـ»: تصديق.

وأمّا سابعًا: فلأنّ ما ذكره من: أنّه عليه السلام لم لم يَحتجّ يومَ الشُّورى بهذه الآية كما احتجّ بخبر الغدير وخبر المباهَلة إلى آخره؛ فمدخول بأنّه ربّما يكفي في إلزام الخصم دليلٌ واحدٌ ولا يلزم المُناظِر أن يحتجّ على الخصم بكلِّ ما يصلح للاحتجاج، مع أنّ خبر الغدير وخبر المباهَلة كانا أظهرَ دلالةً في نظرِ مَن احتجّ بهما عليه؛ لأنّ يوم ورودِهما ووقوعِ مدلولهما كان يومًا مشهودًا قد شهدها جمهورُ الناس، بخلاف هذا الخبر وقوع ما أخبر به عنه؛ فإنّه ممّا لم يَطّلع عليه إلّا الخواصُّ كما لا يخفى، ولقد أنطق الله النيشابوريَّ بالحقّ حيث اعترف بأنّ عليًّا عليه السلام احتجّ على المتعيّنين للخلافة بالحُجَج المتكثِّرة[1]، وليت شِعري متى أثّر فيهم تلك الحُجَجُ القاطعةُ والآياتُ الساطعةُ حتّى يرجى تأثّرُهم وكفُّهم عن باطلهم بانضمام الاحتجاج بهذه الآية.

وأمّا ما ذكره من: قوله: وجميعِ مناقبه وفضائله عطفًا على قوله خبر الغدير وخبر المباهلة، ففيه أنّه أراد جميع أنواع مناقبه وأُصولِها كالإمامة والعصمة ونحوهما أو الأدلّة الدالّة على ذلك فبَعدَ تسليم إمكان الإتيان بها في ساعة من ذلك اليوم **نقول:** إنّ مدلول هذه الآية داخل في منقبة الإمامة وقد اعترف هذا الفاضل بأنّه تمسّك على إمامته بخبر المباهَلة وخبر الغدير فلا إهمالَ، وإن أراد أنّه عليه السلام تمسّك على جميع جزئيّات مناقبه بجميع أدلّتها من الكتاب والسنّة والبرهان والحسّ والعيان، فإمكان ذلك غير مسلَّم في ذلك الحقبة من الزمان؛ لأنّ مناقبه عليه السلام متجاوزة من حدّ الإحصاء وأدلّة فضائله خارجة عن مرتبة الإحصاء، ولَنِعمَ ما قيل:

کتابِ فضلِ ترا آب بحر کافی نیست ... که تر کنی سر انگشت و صفحه بشماری

وأمّا ثامنًا: فلأنّ ما ذكره بقوله: وهَبْ أنّها دالّة على إمامته إلى آخِره قد مرّ جوابه عند قولنا: وأمّا رابعًا.

---

١. تفسير النيشابوري ٢/ ٦٠٦.

وأمّا تاسعًا: فلأنّ قوله: كانوا قاطعين بأنّ المتصرِّف فيهم هو الله ورسوله فلا حاجةَ لهم[١] إلى ذكر ذلك، مردود بأنّه إن أراد أنّ حصر التصرّف فيهما كان مقطوعًا عندهم، فهو ظاهر البطلانِ، كيف والإمام متصرِّف فيهم أيضًا بالاتّفاق ولو بعد النبيّ ﷺ، وإن أراد أنّ تصرّفهما في الجملة كان مقطوعًا عندهم، فهذا مسلَّم؛ لكن سياق الآية ليس لبيان ذلك حتّى يكونَ إيراد أداة الحصر لغوًا بل لبيان اشتراك الإمام معهما والحصر في ثلاثتهم وهذا ظاهر.

ويقرب من هذا الإيراد المردود ما ذكره شارح التجريد حيث قال: إنّ الحصر إنّما يكون لِما وقع فيه تردّدٌ ونزاعٌ ولا خفاءَ في أنّ عند نزول الآية لم يكن إمامة الأئمّة الثلاثة، ويمكن أن يُدفعَ بأنّه يجوز أنّ الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصارِ الولاية في الله ورسوله واشتراكِه بينهما وبين غيرهما، على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك كما أنّ القصر في قوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِلنَّاسِ**﴾[٢] قصر القلب؛ لتحقيقِ اشتراك الرسالة وعمومها لجميع[٣] الناس، وردٍّ اختصاصها بالعرب كما زعمتْه اليهودُ والنصارى على أنّه يجوز أن يكون هذا القصر قصرَ الصفة على الموصوف قصرًا حقيقيًّا، ودفع التردّد والنزاع والخطأ إنّما يشترط في القصر الإضافيّ فتدبّرْ.

هذا وأمّا ما ذكره النيشابوريّ بقوله: «إنّ مَن كان الله ورسوله ناصرَين له فأيّ حاجة به إلى طلب النصرة والمَحبّة من غيرهما؟ إلى آخِره، فهو مناقِض لصريح مدلول الآية لأنّ مدلول الآية على ما قرّره هو أنّ الناصر والمحبّ للمؤمنين ثلاثةٌ: الله ورسوله والّذي أتى بالزكاة في حال الركوع فقوله: «فأيّ حاجة به إلى طلب غيرهما؟» يكون نفيًا للحاجة إلى الثالث الّذي نطقت الآيةُ باشتراكه مع الله ورسوله

---

١. «م، هـ»: بهم.
٢. سبأ: ٢٨.
٣. «هـ»: بجميع.

في الاتّصاف بالنصرة، وأمّا ما ذكره من أنّ «الوليّ» إذا كان مستعمَلًا بمعنى النصرة مرّةً امتنع أن يراد به معنى التصرّف إلى آخره، مدفوع، بأنّا لم نقل: إنّ «الوليّ» مستعمَل في الآية لمعنَيين[١] ولا لازم منه حتّى يتوجّهَ ما ذكره من لزوم استعمال اللفظ المشترَك في معنَييه فتدبّرْ.

وأمّا عاشرًا: فلأنّ ما ذكره من أنّ «الزكاة» اسم للواجب لا للمندوب ممنوع؛ لأنّ لفظ «الزكاة» و«الصدقة» متداخلان في الاستعمال فيُستعمل «الزكاة» بمعنى الصدقة، و«الصدقة» بمعنى الزكاة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَاكِينِ وَٱلْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾[٢]؟ ولا خلافَ في أنّ المراد بالصدقات هاهنا الزكاة؛ لأنّ هذه الأصناف هم المستحِقّون للزكاة دون الصدقة المندوبة، ولو سُلّم فالمشهور أنّ عليًّا عليه السلام ما كان يُمسِك نصابَ الزكاة؛ لغاية جوده وكرمه وعدم التفاته إلى الدنيا، وأمّا أنّه لم يجب عليه الزكاة أصلًا ـ ولو باعتبار بقاء نصاب الزكاة من ماله عند أحد نوّابه النائبين عنه؛ لضرورة ـ فغير مسلَّم، فافهمْ.

وأمّا الحادي عَشَرَ: فلأنّ ما ذكره من: أنّ اللائق بحاله عليه السلام[٣] أن يكون مستغرقَ القلب بالله إلى آخره، فقد أجاب عنه بعض فضلاء الشعراء بقوله[٤]:

يُعطي ويَمنَعُ لا تُلْهيه سَكْرَتُهُ ... من[٥] النديم ولا يَلْهو عن الكأسِ
أطاعَهُ سكره حتّى تَمَكَّنَ مِن ... فِعْلِ الصُّحاةِ فهذا أفضلُ الناسِ[٦]

وحاصل الجواب أنّه عليه السلام في تلك الحالة وإن كان كما ذكر السائلُ؛ لكنّه حصل منه التفاتٌ حتّى أدرك السائلَ وسؤالَه، ولا يلزم منه التفاتُه إلى غير الحقّ؛ لأنّه فَعَلَ

١. «ل، ع»: بمعنيين.
٢. التّوبة: ٦٠.
٣. «ع، ل»: ـ عليه السلام.
٤. «هـ»: قوله، «ع»: شعر.
٥. «م، هـ»: عن.
٦. انظر: **الصراط المستقيم** لعلي بن يونس العاملي ١/ ٢٦٤، أنشده ابن الجوزي.

فعلًا نهايته[١] يعود إلى الحقّ، فكان كالشارب الّذي فَعَلَ حالَ سكرته فعلًا موافقًا لفعل الصُّحاة ولم يُلْهِهِ ذلك عن نديمه ولا عن كأسه ولا خرج بذلك الفعل عن سكرته.

هذا ومن كلماتهم الّذي لم يذكره النيشابوريّ في هذا المقام أنّه كيف جاز له ﷺ تأخير دفع الزكاة الواجبة عليه إلى الشروع في الصلاة؟ والجواب أنّ أداء الزكاة ليس ممّا يجب على الفور بحيث لا يجوز الدخول في الصلاة إلّا مع أدائها؛ لأنّه جوّز[٢] التأخير الشهر والشهرين بل الثلاثة للبسط وغيره، وجاز أن يكون تأخيره ﷺ من هذا القبيل.

ولَنِعْمَ ما قال الفاضل النيشابوريّ في خاتمة كلامه من: أنّ المناقشة في دلالة الآية المذكورة تطويل بلا طائل[٣]، ولقد أطنبنا في هذا المقام بما ينافي وضع هذه الأرقام؛ تحقيقًا للمرام الّذي هو جدير بالاهتمام، والحمد لله على معرفة أئمّة[٤] الإسلام وسادات الأنام، وأولاهم بالتصرّف في الأُمور والأحكام، صلّى الله عليهم صلاة لا انقضاء لها ولا انفصام.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ (٥٦)]

قوله: [﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللهِ هُمُ ٱلْغَالِبُونَ﴾ أي فإنّهم هم الغالبون، ولكن وضع الظاهر موضع الضمير] تنبيهًا على البرهان عليه.

فإنّ كون الجماعة حزبَ الله دليل على غلبتهم؛ لقوله تعالى: **﴿وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ ٱلْغَالِبُونَ﴾**[٥].

---

١. «م، هـ»: ونهايته.
٢. «م، هـ»: جواز.
٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٦٠٧.
٤. «هـ»: ـ أئمّة.
٥. الصافّات: ١٧٣.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ...﴾ (٥٨)]

قوله: وفيه دليل على أنّ الأذان مشروع للصلاة[١].

[الأذان مشروع قبل نزول الآية]

فيه عدول عمّا ذكره صاحب الكشّاف حيث قال فيه دليل على ثبوت[٢] الأذان بنصّ الكتاب لا بالمنام وحده[٣]، وإنّما عدل عنه إلى ما ذكره؛ لأنّ في الكتاب دلالةً على أنّه كان في الشرع ذلك وأمّا ثبوته بالكتاب فلا. والحاصل أنّ قوله: ﴿**إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا**﴾ إخبار بحصول الاستهزاء عند النداء، وظاهرُ الآية بل الواقع هو أنّ الأذان شُرع قبل نزول الآية بموجب الحديثِ النبويّ المذكور في البخاريّ ومسلم والترمذيّ، والأخبارِ المذكورة من طريق أهل البيت عليهم السلام.

و[٤] ينبغي أن يُعلم أنّهم اختلفوا في سبب الأذان فعند العامّة أنّ أبا مجدورةَ رأى في المنام أنّ شخصًا على حائط المسجد يورد هذه الألفاظَ المشهورةَ فانتبه[٥] فقصّ الرؤيا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: إنّه وحي أُنده على بلال؛ فإنّه أندىٰ منك صوتًا[٦]، وأنكر أئمّتنا عليهم السلام ذلك وقالوا[٧]: إنّه وحي من الله على لسان جبرئيلَ عليه السلام، وروى منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام أنّه قال: لمّا هبط جبرئيلُ عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله بالأذان، كان رأسه في حِجْر عليّ عليه السلام فأذّن جبرئيل عليه السلام وأقام فلمّا أنتبه رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: يا عليُّ إنّك سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظتَ؟ قال: نعم، قال: ادْعُ بِلالًا فعَلِّمْه فدعا بلالًا فعلّمه[٨]، تدبّرْ.

---

١. «م»: في الصلاة.
٢. «ل» بدل «ثبوت»: أنّ.
٣. **الكشّاف** ١ / ٦٢٤.
٤. «هـ»: ـ و.
٥. «م، هـ»: فأثبته.
٦. انظر: **التاريخ الكبير** للبخاري ٥ / ١٨٣.
٧. «م»: قال.
٨. اقتباس من **كنز العرفان** ١ / ١١٢ ـ ١١٤؛ **الكافي** ٣ / ٣٠٢؛ **من لا يحضره الفقيه** ١ / ٢٨٢؛

[قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ ٱللَّهِ ...﴾ (٦٠)]

قوله: أي من ذلك المنقوم.

المنقوم[١]: الايمان، والمنقوم منهم المؤمنون، معناه هل أُنبّئكم بشرّ مِن أهل الايمان على زعمكم؟ هو من لعنه اللهُ، أو هل أُنبّئكم بشرّ من الإيمان على زعمكم؟ هو دينُ مَن لعنه اللهُ.

[أُسلوب كلامه تعالى هاهنا جارٍ على إرخاء العنان مع الخصم]

قال المحشّي الفاضل: جعلوا المشار إليه بـ﴿ذَٰلِكَ﴾ «المنقومَ» المفهومَ من قوله: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ﴾ فاحتاجوا؛ لاستقامة الكلام إلى حذفِ مضاف وتكلّفٍ في شركة المنقوم مع دينِ من لعنه الله في الشرارة وهو خير محض وهو ما ذكره صاحب[٢] الكشّاف من أنّ المراد أنّ عقوبتهم في الحقيقة شرٌّ من عقوبة المسلمين بزعمهم، وكأنّه فات القاضي عقله، ولو جعل ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةً إلى أكثر[٣] الفاسقين، لم يحتج إلى حذف مضاف، ويكون فيه تأكيدٌ لكون أكثرهم فاسقون بأنّهم قوم كان فيهم[٤] شرٌّ مِن هؤلاء الفَسَقة وكذا لم يحتج إلى تصحيح الشركة[٥] في شرارة المَثوبة[٦] ولو جعل ﴿مَثُوبَةً﴾ مفعولًا له لـ﴿أُنَبِّئُكُمْ﴾ أي: هل أُنبّئكم لطلب[٧] مثوبة عند الله في هذا[٨] الإنباء لا لاقتضاء حكم؛ إذ هذا الإنباء يحتمل أن يصير سببًا لمخافتكم

⇦ تهذيب الأحكام ٢ / ٣٧٧.

١. «م»: أنّ المنقوم.

٢. «م، هـ»: ـ صاحب.

٣. في المصدر: الأكثر.

٤. في المصدر: كان منهم كثير.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: أي الشركة بين اليهود والمسلمين فإن نحو قوله تعالى ﴿بِشَرٍّ مِنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةً﴾ إنّما يستعمل بعد اشتراكهما في أصل العقوبة «١٢».

٦. في هامش «ع، م، هـ»: إشارة إلى قول المصنّف: والمثوبة مختصّة بالخير كالعقوبة بالشرّ، فوضعت هاهنا موضعها على طريقة قولهم تحيّة بينهم حرب رجيع «١٢».

٧. «هـ»: بطلب.

٨. في المصدر: هذه.

ويفضي إلى هدايتكم، لخلص[١] الكلام عن التكلّف في ذكر[٢] «المثوبة»[٣]. انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ أُسلوب كلامه تعالى هاهنا على ما صرّح به الطيبيّ في حاشية الكشّاف جار على طريقة مسلوكة هي مداراةُ الخصم وإرخاءُ العنان معه في الخطاب؛ فإنّه تعالى جعل أوّلًا المفضَّلَ والمفضَّلَ عليه من جنسٍ واحدٍ على سبيل المبالَغة أحدهما بالحقيقة والآخَر بالادّعاء على زعم الكَفَرة ثمّ فضّل أحدَهما على الآخَر؛ جريًا على السنّة المذكورة، ومنه قول شاعر العجم في جواب مَن شتمه بالنكبة شعر[٤]:

ما نكبتيم گو چنين باش   خوش دولتيست حضرتِ تو

وأمّا إرجاع الإشارة في ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى أكثر الفاسقين؛ ليكونَ حاصل المعنى «هل أُنبّئكم بشرٍّ مِن أكثر الفاسقين؟» فلا وجهَ له في مقابَلة نقمتهم وعيبهم في المؤمنين، كما لا يخفى.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ هذا الفاضل نسب أوّلًا ما ذكر من جعلِ ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارةً إلى المنقوم وارتكابِ حذف المضاف والتكلّفِ في تصحيح شركة المنقوم مع دينِ مَن لعنه الله في الشرارة إلى جميع المفسّرين، ثمّ خصّ المصنّفَ بالاعتراض والتعرّض بقوله: «كأنّه فات القاضي عقله»، وهذا يدلّ على أنّه فات المحشّي عقله وإلّا لكان الظاهر أن يقول: «وكأنّه فات عقلهم» فتعقّلْ. وأمّا ما ذكره بقوله: ولو جعل ﴿مَثُوبَةً﴾ مفعولًا له إلى آخره، ففيه أنّ ذلك تأويل طويل يصير به الكلام تعميةً وإلغازًا، كما لا يخفى على من له أدنى معرفةٍ بطرق الدلالات وأساليب العبارات.

قوله: [والمثوبة مختصّة بالخير كالعقوبة بالشرّ، فوضعت هاهنا موضعها] على

---

١. في المصدر: يخلص.

٢. في هامش «ع، هـ»: أي في بيان ذكر المثوبة في الآية موضع العقوبة «١٢».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٧٣.

٤. «م، هـ»: ـ شعر.

طريقة قوله: تحيّة بينهم إلى آخِره.

يعني: على طريقة الادّعاء في المبالَغة والتهكّم ولم يُرِد أنّ المثال من الاستعارة كالآية؛ لأنّ المشبّه والمشبّه به ـ وهما الضرب والتحيّة ـ مذكوران في المثال وفي الآية قد شُبّهت العقوبة بالمثوبة والمذكور هو المثوبة فقطْ.

قوله: {﴿شَرٌّ مَكَانًا﴾] جعل مكانهم شرًّا؛ ليكونَ أبلغَ إلى آخِره.

أي: جُعلت الشرارةُ للمكان وهي لأهله، وفيه مبالَغة ليست في قولك: «أُولئك شرّ»؛ لدخوله في باب الكِناية الّتي هي أُخت المجاز.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ...﴾ (٦٤)]

قوله: [أو بغل الأيدي حقيقة يغلون أُسارى في الدنيا ومسحوبين إلى النار في الآخرة] فتكون[١] المطابَقة من حيث اللفظ إلى آخِره.

إشارة إلى دفع سؤال مقدّر وهو أنّه قد ذكرت أنّ قوله تعالى: ﴿**يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ مجاز عن البخل فما تصنع بقوله: ﴿**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ**﴾ على تقديرِ أن يراد به حقيقتُه؟ ومن حقّه أن يطابِق ما تقدّم وإلّا تنافر الكلام، وحاصل الجواب أنّ المطابَقة حاصلة في قوله: ﴿**يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ مع قوله: ﴿**غُلَّتْ**﴾ باعتبار إرادة الحقيقة في الثاني مع ملاحظة أصل المجاز في الأوّل وهو غلّ اليد لا البخل الّذي هو المراد منه الآنَ؛ لاستوائهما في التلفّظ كما أنّ «سبّ الله» من حيث اللفظ مطابق لقوله: «سبّني» مع أنّ المراد منه قطع الدابر وهذا نوع من المشاكلة لطيف المسلك بخلافه في قول الشاعر شعر[٢]:

قالوا: اقْترِحْ شيئًا نجد لكَ طَبْخَه   قلتُ: اطْبَخُوا لي جُبّةً وقَميصا[٣]

---

١. «م، هـ، ل»: فيكون.

٢. «م»: ـ شعر.

٣. انظر: **خزانة الأدب**، ٣٥٦.

فإنّه وضع «اطبَخوا» موضع «خِيطوا» بمجرّد مراعاة اللفظ دون المعنى، وهـذه النكتة اللطيفة من إفادات صاحب الكشّاف[١]، وكأنّه نبض عِـرقَ حسـد صـاحب الانتصاف من ذلك فحيث لم يَقدِر على تزييفه، حاول الردَّ عليه بمجرّد[٢] الحكـم بحقيّة[٣] التوجيه الأوّل الّذي ذكره المصنّف، فقال: والحقّ أنّ الله تعالى يدعو عليهم بالبخل ودعاؤه عبارة عن خَلقه الشُّحَّ في قلوبهم والقبضَ في أيديهم، ثمّ زاد في الردّ عليه وقال متفرِّعًا[٤] على ما أسّسه من باطل مذهبه فليت[٥] الزمخشريَّ لم يَتحدّث في القرآن إلّا من حيث علم البيان فهو فيه من فارس الفُرْسان وأجاب عنه العلّامة الرازيّ ﵀ بقوله: وأقول: لجار الله أن يقول: لو كان الشُّحُّ من خَلق الله، لَمَا ذمّهم الله تعالى؛ إذ لا اختيارَ لهم فيه حينئذ، ولِمَ لا يتحدّث العلّامة في تفسير القرآن من حيث علم الأُصول وهو فَحلُ الفحول وفارِسُ ميدان المعقول.

قوله: [﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾] فلا يتوافق قلوبُهم [ولا تتطابق أقوالهم] إلى آخِره.

إن قيل: هذا المعنى حاصل بين فِرَق المسلمين فكيف يكون عيبًا على اليهود؟

أُجيب: بأنّ ذلك إنّما حدث بعد عصر النبيّ ﷺ، أمّا في زمانه فلم يكن شيء من الاختلاف، وفيه تأمّل.

قوله: [﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾] فلا يُجازيهم إلّا شرًّا.

قال المحشّي الفاضل: أقول: لا ضرر فوق أن لا يحبَّهم الله فلا حاجةَ إلى جعله وسيلةً لجزاء الشرط[٦]. انتهى.

وأقول: إنّ ما ذكره حقّ؛ لكنّه ممّا لا يُدركه إلّا الصوفيّةُ أو خواصُّ أهل الظاهر

---

١. **الكشّاف** ١ /٦٢٧.
٢. «هـ»: لمجرّد.
٣. «م، هـ»: بحقيقة.
٤. «ل»: متفرّغًا.
٥. «هـ»: فليست.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٧٤.

وما ذكره المصنّف ممّا يدركه الكلّ ويصير زاجرًا لهم فتأمّلْ.

[قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ اٰمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا ...﴾ (٦٥)]

قوله: وفيه تنبيه على عِظَم معاصيهم [وكثرة ذنوبهم، وأنّ الإسلام يجبّ ما قبله] إلى آخره.

وزاد صاحب الكشّاف التنبيه على أنّ الايمان لا يسعِّد إلّا مشفوعًا بالتقوى كما قال الحسن[١]: هذا العمودُ فأين الأطناب؟[٢]

وأورد عليه[٣] صاحب الانتصاف بأنّه لمّا اشترط في هذه الآية مجموع الإيمان والتقوى ـ والإجماع منّا ومنه أنّ[٤] الإيمان يجبّ ما قبله ـ فلو مات رجل عقيبَ دخوله في الإيمان، لَكُفِّرتْ عنه سيّئاتُه ولدخل جنّاتِ النعيم فدلّ على أنّ اجتماعهما ليس شرطًا، هذا إن كان التقوى الأعمالَ، وإن كان على أصل وضعها ـوهو الخوف من[٥] الله ـ، فهذا [المعنى] ثابت لكلّ مؤمن ولو قارف الكبيرةَ[٦].

وأجاب عنه العلّامة الرازيّ ﷺ بأنّ التقوى عند الزمخشريّ عبارة عن ترك المعاصي أو عن تركها مع فعل الطاعات الواجبة ومن مات عقيبَ إيمانه فهو مُتَّقٍ باعتبارِ أنّه تارك للمعاصي وفاعل لِما يجب عليه بأنّه لا يجب عليه في تلك الحال إلّا الإيمان فقطْ؛ إذ لا يتمكّن من فعل غيره والحاصل أنّه أيضًا قد ترك المعاصيَ وأتى بما وجب عليه وأدرك وقتَه فتدبّرْ.

---

١. في هامش «ع، م، ه»: قاله الحسن الفرزدق حين اجتمع مع الحسن في جنازة فقال له: ما أعددت لهذا المقام؟ فقال: شهادة أن لا إله إلّا الله منذ كذا [في تاريخ الإسلام: ثمانين سنة] سنة، فقال له: هذا العمود فأين الأطناب؟ [انظر: **تاريخ الإسلام** للذهبي ٧/ ٢١٤] كنّى بالأطناب عن الطاعات «١٢، منه ﷺ». ٢. **الكشّاف** ١/ ٦٢٩.

٣. «ل»: ـ عليه. ٤. «ع»: على أنّ.

٥. «ه، م»: عن.

٦. **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف** لأحمد بن محمّد الإسكندري ١/ ٦٢٩.

[قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ...﴾ (٦٧)]

قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

[سرد بعض الروايات في شأن نزول الآية]

اعلمْ أنّ المصنّف لم يذكر شأنَ نزول هذه الآية؛ هربًا عن إظهارِ ما يتضمّنه من الحقّ وعنادًا مع أهل الحقّ سيّما أحقّ الأوصياء ومَن أُخذ حقُّه بعد سيّد الأنبياء صلوات الله عليهما والحقّ المتّفَق عليه في بيان ذلك ما ذكره الفاضل النيشابوريّ الشافعيّ في تفسيره حيث قال: عن أبي سعيدٍ الخُدْريّ أنّ هذه الآية نزلتْ في فضل عليّ بن أبي طالب عليه السلام يوم غدير خم، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: من كنت مولاه فعليّ[1] مولاه، اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه، فَلَقِيَه عمرُ وقال: هنيئًا لك يا ابنَ أبي طالب أصبحتَ مولايَ ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة، وهو قول ابن عبّاس والبَراء بن عازب ومحمّد بن عليّ الباقر[2] عليه السلام[3]. انتهى.

وقال في المشكاة: عن البَراء بن عازب وزيد بن أرقمَ: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا نزل بغدير خمّ، أخذ بيد عليّ فقال: «ألستم تعلمون أنّي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: بلى فقال: «اللّهمّ من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه» فلَقِيَه عمرُ بعد ذلك فقال له: هنيئًا يا ابن أبي طالب أصبحتَ وأمسيتَ مولى كلّ مؤمن ومؤمنة، ورواه أحمدُ. انتهى.

وقال سيّدُ المحدّثين جمالُ الملّة والدين عطاءُ الله الحسينيُّ الأصيلي الشيرازيُّ الدشتكيُّ روّح الله روحه في كتابه الموسوم[4] بـ«روضة الأحباب»: در اثناء مراجعت از حج چون به منزل غدير خم كه از نواحى جُحفه است رسيد، نماز

---

١. في المصدر: فهذا عليّ.

٢. في المصدر: ـ الباقر عليه السلام.

٣. **تفسير النيشابوري** ٢/ ٦١٦.

٤. «م، هـ»: المشهور.

پیشین را در اوّل وقت گذارد[١] و بعد از آن روی به سوی یاران کرد و فرمود: «ألستُ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم؟» يعنى: آيا نيستم من اولىٰ به مؤمنان از نفْسهاى ايشان؟ و روايتى آنكه فرمود: گوييا مرا به عالم بقا خواندند و من اجابت نمودم، بدانيد كه من[٢] در ميان شما دو امر عظيم مىگذارم و يكى از ديگرى بزرگتر است: قرآن و اهل البيت من، و احتياط كنيد كه بعد از من به آن دو امر عظيم[٣] چگونه سلوک خواهيد نمود؟ و رعايت حقوق آنها به چه كيفيّت خواهيد كرد؟ و آن دو امر از يكديگر جدا نخواهند شد تا در[٤] لب حوض كوثر به من رسند[٥].

آنگاه فرمود: بدرستى كه خداوند تعالى مولاى منست و من مولاى جميع مؤمنانم، بعد از آن دست على را بگرفت و فرمود: «من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدِرِ الحقَّ معه حيث كان»، و مروى است كه قُدوۀ اصحاب عمر خطّاب گفت: اى على بامداد كردى و مولاى هر مؤمن ومؤمنه شعر[٦]:

رو از براى سرِ دينِ خويش تاجى ساز ز خاک پاى جوانمرد وال من والاه
ز دل عداوتِ او دور دار تا نخورى ز تيغِ لفظِ نبى زخمِ عاد من عاداه
گواه پاكىِ اصلت ولاى شاهى دان كه بر كمالِ مَعالِپش هل أتى است گواه

انتهى كلامه روّح الله روحه.

ولقد تجاوز طرقُ هذا الخبر برواية أهل السنّة حدَّ التواتر فضلًا عن طرق الشيعة فقد ذكر الشيخ المحدّث عمادُ الدين ابنُ كثيرٍ الشافعيُّ الشاميّ في تاريخه الكبير

---

١. «م، هـ»: گزارد.
٢. «هـ»: ـ من.
٣. «ل»: ـ عظيم.
٤. «م، هـ»: ـ در.
٥. «م»: خواهند رسيد.
٦. «م»: ـ شعر.

عند ذكر أحوال محمّد بن جَرير الطبريّ الشافعيّ أنّي رأيت له كتابًا جمع فيه أحاديثَ غدير خمّ في مجلّدين ضخمين[١] وكتابًا جمع فيه طرقَ حديث الطير.

ونقل عن أبي المعالي الجوينيّ أنّه كان يتعجّب ويقول: شاهدتُ مجلّدًا ببغدادَ في يد صحّاف فيه رواياتُ هذا الخبر مكتوبًا عليه «المجلّدةُ الثامنةُ والعِشرون من طُرُقِ [قوله]: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»»[٢].

وأخرج الجَزَريّ الشافعيّ في كتابه أسنى المطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب بحذف الإسناد المتّصل إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: سمعتُ عليًّا رضي الله عنه بالرحبة ينشد الناسَ مَن سَمِعَ النبيَّ صلى الله عليه وآله يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه»، فقام اثنى عَشَرَ بدريًّا فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ذلك، ثمّ قال الجَزَريّ: وهذا حديث حسن من هذا الوجه صحيح من وجوه كثيرة تواتر عن أمير المؤمنين عليّ وهو متواتر [أيضًا] عن النبيّ صلى الله عليه وآله رواه الجمّ الغفير من الجمّ الغفير، ولا عِبرَة بمن حاول تضعيفه ممّن لا اطّلاعَ له في هذا العلم، فقد روي مرفوعًا عن أبي بكرٍ الصدّيق وعمرَ بنِ الخطّاب وطلحةَ بنِ عُبيد الله والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص وعبد الرحمن بن عَوف والعبّاس بن عبد المطّلب وزيد بن أرقمَ والبَراء بن عازِب و بُريدةَ بن الحُصَيب وأبي هُريرةَ وأبي سعيدٍ الخُدْريّ وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عبّاس وحُبْشي بن جُنادةَ[٣] وعبد الله ابن مسعود وعمران بن حُصَين وعبد الله بن عُمَرَ وعمّار بن ياسر وأبي ذرّ الغِفاريّ وسلمانَ الفارسيّ وأسعدَ بنِ زُرارةَ [وخزيمة بن ثابت وأبي أيّوب الأنصاري وسهل ابن حنيف وحذيفة بن اليمان][٤] وسَمُرةَ بنِ جُندب وزيد بن ثابت وأَنس بن مالك

---

١. **تاريخ الطبري**، ٧.

٢. **نهج الإيمان** لابن جبر، ١٣٣.

٣. «ل» زيادة: وعبد الله بن جنادة.

٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم، وصحّ من جماعة وهم[١] ممّن تحصّل القطع بخبرهم وثبت أيضًا أنّ هذا القول كان منه ﷺ يومَ غدير خمّ وذلك في خطبة خطبها النبيّ ﷺ في حقّه ذلك اليومَ، وهو الثامنَ عَشَرَ من ذي الحِجّة سنة إحدى عشرٍ لمّا رجع ﷺ من حجّة الوداع ولذلك سبب سنذكره قريبًا[٢]. انتهى كلام الجَزَريّ.

وبالجملة إنّ هذا الخبر قد بلغ في الاشتهار إلى حدّ لا يوازى به خبرٌ من الأخبار حتّى لقد صُنّف فيه أكثرُ مِن ألف مجلّدٍ وقد تلقّتْه نُقّادُ الحديث بالقبول فلا يَرُدّه إلّا معانِدٌ لآل الرسول أو مَن لا اطّلاعَ له على كتب الأُصول.

ثمّ أقول: مضمون الآية مع الحديث ـ على الوجه المتّفَق عليه بين طرق العامّة وطرق الخاصّة ـ هو أنّه لمّا رجع النبيّ ﷺ عن حجّة الوداع ووصل إلى غدير خمّ، نزل قوله تعالى: ﴿**يَآءَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ الآية فنزل النبيّ ﷺ وكان ذلك في أوّل الظهر الّذي لم يكن نزولُ المسافر فيه متعارفًا، ولا أداءُ الصلاة فيه مستحبًّا، في حَرٍّ شديدٍ حتّى أنّ الرَّجُلَ كان يَضَعُ رداءَه تحت قدمه من شدّة الحَرّ، فأمر النبيُّ ﷺ بجمع الرحال وصعد عليها خطيبًا بالناس ذاكرًا في خطبته أنّ الله تعالى أنزل عليه ﴿**يَآءَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ الآية؛ لدنوّ لقاء ربّه وأنّه يبلِّغ ما أمره اللهُ بتبليغه، وتوعّده إن لم يبلِّغه، ووعده بالعصمة من الناس، ثمّ أخذ بيد عليّ عليه السلام وقال في جملة كلامه: «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدِرِ الحقَّ معه كيف دار»[٣].

---

١. في المصدر: منهم.

٢. **أسنى المطالب في مناقب سيّدنا عليّ بن أبي طالب**، ٤٧ ـ ٤٩.

٣. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلّكان ٥ / ٣٢٠ ـ ٣٢١.

ونُقل في طريقنا أيضًا عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه وزيد بن عليّ زين العابدين عليه السلام أنّ في حال توجّه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى حجّة الوداع وصل إليه الوحي بإظهار فضائل عليّ عليه السلام ومناقبه وولايته إلى الخلق فتوقّف النبيُّ صلى الله عليه وآله في ذلك؛ لمصلحة الوقت وعدم فوريّة الأمر وقال: «يا ربِّ قَومي حديث[1] عهد بالجاهليّة» يعني أخاف من عدم امتثالِهم لهذا الأمر والإذعانِ بولاية عليّ عليه السلام ثمّ مضى لحجّه ولمّا رجع النبيّ صلى الله عليه وآله ووصل إلى غدير خمّ، نزل الوحي بطريق الأمر الإيجابي الفوريّ المشتمِل على غاية المبالَغة وهو قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ يعني بَلِّغْ على وجه الإيجاب الفوريّ ما أُنزلَ إليك سابقًا من الأمر بنصب أمير المؤمنين عليه السلام[2] وكنتَ مأمورًا به على طريق الأمر التخييريّ الغير الفوريّ وأخّرتَه؛ لرعاية مصلحة الوقت فإن لم تفعل، فما بلّغتَ رسالتَه، ثمّ إنّه تعالى ـ؛ لتوطين النبيّ صلى الله عليه وآله وتسليتِه وعدمِ مبالاته من القوم ـ قال: ﴿**وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ**﴾ فخطب النبيّ صلى الله عليه وآله وأخبر الناسَ بما أمر[3] اللهُ تعالى في شأن عليّ عليه السلام، ثمّ أخذ بيد عليّ وقال مخاطِبًا للقوم: «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟» قالوا: بلى، قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدِرِ الحقَّ معه كيفَما دار» فلم ينصرف الناسُ حتّى نزل قوله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا**﴾ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «الحمدلله على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضاء الله تعالى برسالتي[4] وبولايته بعدي»[5].

وروي عن عمرَ بنِ الخطّاب أنّه قال: عندما خطب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير

---

١. في **الكافي**: أُمّتي حديثوا.
٢. انظر: **الكافي** ١ / ٢٩٠.
٣. «هـ»: أمر به.
٤. «م، هـ»: برسالته.
٥. انظر: **مناقب الإمام أمير المؤمنين** لمحمّد بن سليمان الكوفي ١ / ٤٠٩.

ونصب عليًّا وليًّا له كان في جنبي رجل شابٌّ صبيح الوجه طيّب الرائحة فقال لي: يا عمر هل ترى واللهِ لقد عقد رسول الله عقدًا عليكم لا يحلّه إلّا منافق وأخذ منكم عهدًا لا ينقضه إلّا من ارتدّ عن دينه؟ فاحذرْ أنت يا عمر عن[١] أن تحلَّه وتنقضَه قال: قلت: يا رسول الله إنّك حيث قلتَ مقالتَك في عليّ كان في جنبي رجل شابٌّ حسن الوجه طيّب الرائحة فقال لي كذا وكذا قال: أتدري من كان هو؟ قلت: الله ورسوله أعلمُ به قال: يا عمر إنّه ليس من ولد آدمَ لكنّه كان[٢] جبرئيل عليه السلام جاء إليكم؛ ليحذِّرَكم ويؤكِّدَ عليكم العهدَ الّذي أخذتُه منكم في عليّ فاحذروه أن تحلّوه وتنقضوه، قال: وكان عليّ عند رسول الله صلى الله عليه وآله فهنّأتُه أوّلًا من سائر الناس وقلت له: بخّ بخّ هنيئًا لك يا ابن أبي طالب أصبحتَ مولايَ ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة.

[وجه الاستدلال بالآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام]

إذا تمهّد هذا، فنقول: وجه الاستدلال بالآية بمعونة الرواية[٣] أنّ مخاطَبَةَ الله تعالى للنبيّ صلى الله عليه وآله في آخِر عمره ووداعه للدنيا ـ بعد تبليغه الإسلامَ والصلاةَ والزكاةَ والصومَ والحجَّ والجِهادَ وغيرَها من أحكام الدين ـ بقوله: ﴿**وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾ ونزولَ النبيّ صلى الله عليه وآله في زمان ومكان لا يتعارف فيهما النزول وترتيبَه منبرًا من الرحال وصعودَه عليها ـ مبلِّغًا من الله تعالى بقوله في حقّ أمير المؤمنين: «من كنتُ مولاه فعليّ مولاه» ـ ودعاءَه على الوجه المذكور ليس إلّا لأمرٍ عظيمِ الشأن

---

١. «ل، م»: ـ عن. ٢. «م، ل»: ـ كان.

٣. في هامش «م، هـ»: وبعبارة أُخرى كيف يحسن ممّن نظر في الأُمور أن يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله هبط في ذلك الوقت بالحاجّ العظيم وكان الرجل يستظلّ بدابّته ويضع رداءه تحت قدميه من شدّة الرمضاء والحرّ الشديد حتّى روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله استعفى ثلاث مرّات أن يعفيه الله من ذلك المقام فلم يعفو وخاف الرسول أن يقتله الناس فبشّره الله بالعصمة وأنذره بأنّه إن لم يفعل فما بلّغ رسالته، فقال جلّ قائلًا [**نهج الإيمان**، ١٢٦] إلى آخره في مسوّدات انتخاب نهج الإيمان «١٢».

جليلِ القدر كنصبه للإمامة، لا لمجرّد إظهار مَحبّته ونصرته وغيرهما من المعاني الّتي ذكروها لـ«المولى»، سيّما مع قوله: «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟» بعد نزول الآيتين[١] وفهم الصحابة ذلك سيّما عمر بن الخطّاب وحسّان بن ثابت شاعر رسول الله ﷺ، حيث قال عمرُ هنالك مخاطِبًا لعليّ عليه السلام: أصبحتَ مولايَ ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة، وأنشد حسّانٌ في ذلك المعنى ما أغنى اشتهارُه عن ذكره في هذا المقام.

[تحقيق في معنى «من كنت مولاه فعليّ مولاه»]

فمعنى قوله ﷺ: «عليّ مولاه» أنّه الأولى بالتصرّف في أُمورِ مَن كنتُ أولىٰ به ولا معنىٰ للإمامة إلّا هذا، وحينئذ يكون الحديث نصًّا[٢] صريحًا كما ذكرناه، وحجّةً قاطعةً فيما قصدناه، ولا يتصدّى لتأويلِه والقدحِ فيه إلّا الجاهلُ السفيهُ، أو من كان معانِدًا مختومًا على قلبه وسمعه، مطموسًا على بصره، وأقوى ما ذكروه في هذا المقام أنّ مؤخَّر الخبر أعني: قولَه: «اللّهمّ والِ مَن والاه» يشعر بأنّ المراد بـ«المولى» هو الناصر والمحبّ ونحوهما دون الولاية والإمامة الّتي يدّعيه الشيعةُ له عليه السلام.

وأقول: قد مرّ أنّ معنى النصرة والمحبّة في حقّ أمير المؤمنين بل سائر المؤمنين المخلصين بالنسبة إلى أمير المؤمنين أمر معلوم محقّق في نفسه مستفاد من غير هذه الآية أيضًا غيرُ محتاج إلى المبالَغة في تبليغه على الوجه الآكَد المرعيّ فيه دقائقُ المبالغةِ والاهتمامِ، فتعيّن حملُ «المولى» على الأولى بالتصرّف سيّما مع ضميمة مقدّمة الحديث الّتي هي متواترة أيضًا، وكان المعترِض زعم أنّ اللفظ بعدما أُطلق

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: أي قوله تعالى ﴿يَآ أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ الآية [المائدة: ٦٧] وقوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣] «١٢، منه».

٢. في هامش «ع، م، هـ»: لأنّ الغرض من النصّ على ما ذكره جلال الدين السيوطي الشافي في كتاب الإتقان «١٢».

في أحد معانيه لا يناسب أن يطلَق ما يناسبه ويدانيه في الاشتقاق على معنىً آخَرَ وليس كذلك، بل قد يُعَدّ ذلك من وجوه المحسِّنات البديعيّة، فالإشعار الّذي ادّعاه ممنوع، خصوصًا مع المقدّمة المتواترة، وأيضًا مؤخّر الخبر جملة دعائيّة مستأنفة ليس ارتباطُه بوسط الحديث كارتباطه بمقدّمته، فإشعاره بما ذكر لا يعارِض إشعارَ المقدّمة بمطلوبنا كما لا يخفى، ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرّد مناسَبة مقدّمة الحديث لما بعدها بل العمدة فيه ما ذكرنا من: دلالته على المرام بمعونة المقام والحال وإنّما المقدّمة ضميمة للاستدلال.

ثمّ أقول مترقّيًا عن ذلك: إنّ مؤخَّر الخبر لنا لا علينا؛ لأنّ دلالته على ما قلنا أولىٰ من دلالته على ما ذكرتم؛ فإنّ قوله ﷺ: «اللّهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدِرِ الحقَّ معه كيفَما دار» لا يليق إلّا بمن كان له أولياءُ وأعداءُ ويحتاج إلى النصرة ويحذر من الخذل بل لا يليق إلّا بمن فُوّض إليه أحكامُ الأُمّة وأُمر بدعوتهم إلى الحقّ والعصمة عن الباطل ولا يكون كذلك إلّا سلطانٌ أو إمامٌ كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

[إبطال قول من زعم معنى ﴿مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ جميع ما اُنزل]

قوله: «جميعُ ما أُنزل» إلى آخِره.

قال العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف: إنّما قدّر المضاف؛ لأنّه عليه السلام كان مبلِّغًا فعلى هذا فائدةُ الأمر المبالَغة والكمال يعني: ربّما أتاك الوحيُ بما تَكرَه تبليغه؛ خوفًا من قومك فبَلِّغِ الكلَّ ولا تَخَفْ. انتهى.

وفيه إشارة إلى ما نقلناه سابقًا من أنّه في حال توجّه النبيّ ﷺ إلى الحجّ وصل إليه الوحيُ بإظهار فضائلِ عليّ ومناقبِه وولايتِه إلى الخلق فتوقّف في امتثال ذلك؛ لمصلحة الوقت، وقال: «يا ربِّ قَومي حديثوا عهد بالجاهليّة» أخاف من عدم

امتثالِهم لهذا الأمر والإذعانِ بولاية عليّ بن أبي طالب، فتأمّلْ.

ثمّ أقول: الظاهر أنّه لا حاجةَ إلى تقدير المضاف المذكور؛ إذا أُريد به المجموع من حيث المجموع؛ لظهورِ أن ليس المراد إبلاغَ مجموعِ[١] ما أنزله الله تعالى إليه من أوّل البعثة إلى ذلك الزمان؛ فيه أمّا أوّلًا: فلأنّ إبلاغ المجموع بهذا المعنى تَكرار وإعادة لا يظهر له فائدة فضلًا من فائدة المبالغة الشديدة فيه مع كون تلك الأحكام مسطورةً في المصاحف محفوظةً في صدور الصحابة والمؤمنين.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ إبلاغ جميع ما أُنزِلَ إلى ذلك الوقت مرّةً أُخرىٰ لا يظهر كونه محلَّ الخوف عن المكروه حتّى يتجّهَ إظهارُه تعالى لضَمان عصمة النبيّ ﷺ عن تعرّض الناس.

وأمّا ثالثًا: فلأنّه يلزم خلاف الواقع؛ لأنّ سورة المائدة آخِر القرآن نزولًا كما صرّحوا به سيّما هذه الآية؛ لنزولها في حجّة الوداع الّتي لم يبق النبيّ ﷺ بعدها إلّا قليلًا من الأيّام، ولم ينقل أحد أنّه ﷺ كرّر إبلاغَ جميع الأحكام فيه على الأنام، فظهر أنّ المراد إبلاغ الحكم الّذي يتحقّق بإبلاغه إبلاغُ المجموع وأنّه هو الحكم الّذي كان صعبًا ثقيلًا على الأقوام[٢] من نصب الإمام وتعيين عليّ عليه السلام؛ لِما عُلم من

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: ومن العجب أنّ صاحب الكشّاف أيضًا من أنّ مذهبه أنّ كلمة «ما» ليس من أدوات العموم فسّرها هاهنا بالجميع [«م»: بالجمع] ومطلب الجميع في هذا التمحّل ظاهر، لا يخفى «١٢، منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م، هـ»: والذي يشعر باستصعاب أحكام أئمّة أهل البيت واستثقال أوامرهم ما قيل من أنّ وجه تسمية الكتاب والعترة بالثقلين في قول النبي ﷺ: تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إلى آخره إنّه يثقل على الناس متابعتهم وامتثال أحكامهم وأوامرهم، فتدبّر. ويدلّ عليه أيضًا ما ذكره صاحب المشكاة في جملة حديث من أنّه قال عليه السلام مخاطبًا لأصحابه: إن أمرتم عليًّا تجدوه هاديًا مهديًا يسلك بكم الطريق المستقيم ولا أراكم فاعلين، وهذا الحديث مذكور أيضًا في كتاب **الصواعق المحرقة** لابن حجر [: ٢٢٨] المتأخّر، فتدبّر «١٢، منه رحمه الله».

أنّ قلوب القوم كانت مملوءةً من بغضه عليه السلام بقتله لآبائهم وإخوانهم وأولادهم وأقاربهم في غَزَوات النبيّ عليه السلام، كيف وقد ترشّح منهم هذا المعنى في ذلك المقام؟ واعترضوا على النبيّ عليه السلام وأنكروا كونَ ما بلّغه هناك وحيًا من المَلِك العلّام، كما صرّح به الثعلبيّ وغيره من المفسّرين الأعلام، فكأنّه تعالى قال: «بَلِّغْ ما أُنزلَ إليك سابقًا من الأمر بنصب أمير المؤمنين عليه السلام، فإن لم تفعل وأهملتَ فيه، كنتَ كمن لم يُبلِّغ الكلَّ»، ونظيرُ ذلك أنّ المكلّف بجميع ما جاء به النبيُّ صلى الله عليه وآله لو لم يؤمِن ببعضِ ما جاء به وآمَنَ بالبعض الآخَر كان كمن لا يؤمِن بشيء ممّا جاء به، هذا وقد ذكرنا في تحقيق لفظ «الوليّ» في الآية السابقة ما إذا عطفتَه إلى هذا المقام، لنفعك في توضيح المرام، والله الموفِّق في نيل المرام[١].

---

١. في نسخة «م» زيادة من الكاتب: ثمّ قد وقع الفراغ عن تسويد هذه النسخة الكريمة المشتملة لحقائق القرآن ودقائق الفرقان ساطع البرهان، الموسومة بحاشية البيضاويّ من تصنيف قدوة علماء الراسخين، عمدة فضلاء المحقّقين، مظهر أنوار إمام مرتضى الوفيّ واضع قوانين، الخفيّ والجليّ قاضي نور الله الحسينيّ الششتريّ نوّر الله مضجعه عن يد الفقير الحقير الضعيف النحيف الراجي برحمة الله الملك المتعال بايزيد بن جمال يسّر الله آمالَه وأحسن أهلَه وعيالَه مأذونًا ومُجازًا عن الشابّ الحسن الوجه طيّب الرائحة الموصوف بأخلاق الكريمة سيّد الأكرم الأمجد صاحب الفضل والكمال الّذي كان في شأنه:

إليكم كلُّ مكرمة تؤول   إذا ما قيل: جدُّكم الرسولُ

المنزّه من تكلّفات الكمّ والكيف خادم الفقراء في الشتاء والصيف ذو الحَسَبِ الظاهر والنَّسَبِ الطاهر أبو ميرزا محمّد عليّ سلّمه الله وأوصله إلى غايةِ ما يتمنّاه.

جوان و جوان بخت روشن ضمير   به دولت جوان و به تدبير پير

اللّهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وصلّى الله على خير خلقه محمّد وآله المعصومين المرحومين المكرّمين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين والسلام والإكرام.

تمّ في شهر صفر ختم الله بالخير والظفر سنة ١٠٤٩. تمّ

[قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ ...﴾ (١١٦)]

قوله: يريد توبيخ الكفرة وتبكيتهم.

[معنى الاستفهام في الآية وما يراد به]

يعني ليس المراد من هذا الاستفهام والتقرير توبيخ عيسى عليه السلام؛ لظهور علمه تعالى بأنّه لم يقل ذلك؛ بل أورد هذا الكلام بصورة الاستفهام مرادًا به توبيخ القوم وتعريفهم على ما كانوا يعتقدونه ونظير ذلك شايع في المحاورات.

ويمكن أن يقال: إنّ عيسى عليه السلام لم يكن عالمًا بما قالوا في شأنه وشأن اُمّه بعده فخاطبه تعالى بما هو في صورة الاستفهام مراد به إعلام عيسى بما قاله القوم بعده من المحال.

قوله: وقيل المراد بالنفس الذات.

وقد يقال[1]: المراد به الغيب، يعني أنت تعلم ما في غيبي وأنا لا أعلم ما في غيبك وعلمك، وفي قول المصنّف ما تعلم ما أخفيه إشارة إلى هذا التفسير؛ فتأمّل[2].

[قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ ...﴾ (١١٧)]

قوله: [﴿أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ عطف بيان للضمير في ﴿به﴾، أو بدل منه]وليس من شرط البدل جواز طرح المبدل [منه] مطلقًا ليلزم منه[3] بقاء الموصول بلا راجع.

---

١. في هامش «ع»: القائل هو الشيخ أبو الفتوح الرازي «١٢».

٢. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٧/٢٢١. ٣. في المصدر: ـ منه.

[بحث في إعراب ﴿اَنِ ٱعْبُدُوا ٱللّهَ رَبّي وَرَبُّكُمْ﴾]

ردّ على الكشّاف لا نفي صحّة الإبدال، بناء على أنّه يبقى الموصول بلا راجع، قال المحشي الفاضل موافقًا للفاضل التفتازاني: ولذا جوّز صاحب الكشّاف في المفصّل زيد لقيت غلامه رجلًا صالحًا، فردّ المبدل منه في هذا المقام للزوم بقاء الموصول بلا راجع ليس كما ينبغي[١].

قيل: فيه مناقشة؛ لأنّ المفصّل اختصار كتاب سيبويه، والزمخشري تبع سيبويه في قواعده، ولا يلزم أن يكون كلّ ما أورده فيه مختارًا له، على ما ذكره السيّد السند الشريف في حواشي الكشّاف على أنّه نسب في المفصّل التجويزَ المذكور إلى سيبويه ولم يطلق، فارجع إليه.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: لو سلّم أنّه من شرط البدل جواز طرح المبدل مطلقًا لا يلزم منه بقاء الموصول بلا راجع؛ لأنّ جواز الطرح لا يستلزم الطرح، كيف وهو مذكور في العبارة.

وأقول: فيه أنّ ما ذكره من أنّ المفصّل اختصار كتاب سيبويه إلى آخره، كلام ذكره السيّد ﷺ وغيره من محشّيي الكشّاف في مقام وجه التخالف بين كلامي الزمخشري في الكشّاف والمفصّل، ولا وجه لذكره في هذا المقام؛ لأنّ مجرّد التجويز المذكور من بعض أئمّة النحو يكفي في الردّ على الكشّاف، وكون ما ذهب إليه صاحب الكشّاف فيه هو الراجح دون خلافه بحث آخر، لا يمنع أن يكون كلام المصنّف هاهنا ردًّا على الكشّاف، بمعنى إظهار مخالفته باختيار ما ذكره غيره من أرباب العربية، وما ذكره من أنّ جواز الطرح لا يستلزم الطرح[٢]، ففيه أنّه لكنّه يستلزم كونه في حكم الطرح فكأنّه لم يذكر وإن ذكر في العبارة؛ فافهم.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٨٥.

٢. انظر: **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف** ١/٦٥٦ ــ ٦٥٧.

قوله: إلّا أن يؤول[1] القول بالأمر فكأنَّ قيل: ما أمرتهم إلّا بما أمرتني به ﴿أن اعبدوا الله﴾.

قال الفاضل التفتازاني: قال صاحب الكشّاف: إنّه كان الأصل ما أمرتهم إلّا أمرتني به[2]، فوضع القول موضع الأمر؛ نزولًا على قضية الأدب الحسن؛ لئلّا يجعل نفسه وربّه معًا آمرين، ودلّ على الأصل بإقحام «أن» المفسّرة، ولا يبعد أن تكون النكتة موافقة السؤال، حيث سئل عنه لقوله تعالى ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ الآية، والابتناء جعل القول في معنى الأمر على هذه القرينة، والنكتة لم يكن لك أن تجعل كلّ قول في معنى فعل فيه معنى القول، فتجعل «أن» مفسّرة له لكن في جعل «أن» مفسّرة لفعل الأمر المذكور صلته مثل أمرته بهذا أن قم نظر، أمّا في طريق القياس؛ فلأنّ أحدهما مغن عن الآخر، وأمّا في الاستعمال فلأنّه لا يوجد قبل ما ذكر من طريق القياس نظر؛ لأنّ مدخول الصلة لا يصلح لأن يجعل مدخول «أن» تفسيرًا له؛ لأنّ المأمور به ليس صيغة الطلب؛ بل مصدره وهو المطلوب؛ كما في المثال المذكور؛ فإنّ المأمور به القيام لا صيغة قم، فالظاهر أنّ هذا من قبيل التفسير للمفعول الآخر المقدّر للأمر، لا لهذا المفعول الملفوظ؛ كما قيل في قوله تعالى ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾[3]: إنّه تفسير للمفعول المقدّر لـ«نادينا»، أي ناديناه بلفظ هو يا إبراهيم، فالمراد في المثال المذكور أمرته بهذا بلفظ هو قم، وعلى هذا قياس هذه الآية فلا إغناء في أحدهما عن الآخر.

ومن هذا ظهر ضعف ما قال العلّامة المحشّي في دفعه من أنّ الأوّل لإبهامه لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأوّل؛ لأنّ للتفسير بعد الإبهام شأنًا مشهورًا ومقامًا مشكورًا، إلّا أن يكون هذا القول منه على تقدير التنزّل والتسليم، واستبان

---

١. «ع»: يأوّل.
٢. الكشّاف ١/ ٦٥٧.
٣. الصّافّات: ١٠٤.

أيضًا عدم ورود ما أورده ذلك المحقّق هنا، وهو أنّه ليس ما أمره الله أن اعبدوا الله ربّي وربّكم؛ بل اعبد الله ربّك وربّهم، ودفعه بأنّ مآل [ما] أمره الله تعالى وما أمرهم به واحد؛ لأنّه لم يلزم على ما حقّقنا كون ما أمره الله أن عبدوا الله ربّي وربّكم، كما لا يخفى.

نعم في الآية على هذا مانع آخر من جعل «أن» مفسّرة للقول وإن أوّل الأمر وهو استثناء شيئين بأداة واحدة في المفرّغ؛ إذ يصير أصل التركيب حينئذ ما أمرتهم بشيء بلفظ الأمر إلّا ما أمرتني به بلفظ هو اعبدوا الله، ولم يجوّزه إلّا قليل من النحاة، مع ظهور ضعف كلامهم كما ذكره الرضي، انتهى.

أقول: لعلّ ما لم يجوّزه النحاة هو استثناء شيئين يختلفان في حكم الجملة، وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّ الشيء واللفظ في حكم شيء واحد؛ لأنّ المراد باللفظ هاهنا اللفظ الدالّ على ذلك الشيء، ومن البيّن أنّهما بحيث لو اكتفى بذكر أحدهما في الجملة الاستثنائية وقيل ما أمرتهم بشيء مثلًا لكفى، تأمّل.

قوله: [﴿كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ﴾]أي رقيبًا عليهم.

[وجه المقارنة بين ﴿كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ و ﴿كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾]

قال المحشّي الفاضل: لا يخفى أنّ الله تعالى بعد[١] توّفيه هو المانع بالإرشاد[٢] وإرسال[٣] الرسل[٤] كما[٥] أنّه كذلك قبل[٦] توّفيه فلا تقابل بين قوله تعالى ﴿**كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ**﴾ وبين قوله ﴿**وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا**﴾ على هذا التفسير[٧].

وأقول: فيه أنّ المقابلة حاصلة بمجرّد ما ذكر في[٨] تفسير المذكور غاية الأمر

---

١. في المصدر: قبل.
٢. في المصدر: للإرشاد.
٣. «ع» زيادة: إلى.
٤. في المصدر: الرسول.
٥. «ع»: و.
٦. في المصدر: بعد.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٨٥.
٨. ما بعدها قدر كلمة بياض.

أنّ وجه التخصيص بقوله ﴿**وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ**﴾ لا يظهر على ذلك التفسير لأنّ الله تعالى كان شهيدًا عليهم بذلك التفسير، والجواب أنّ تخصيص الشيء لا ينفي ما عداه مخصوصًا (ظ) وقد ذكر في مقابله الحصر الدالّ على عـدم إرادة الحصر هاهنا.

فهرس المحتويات

سورة آل عمران

٣ـ٢٣٢

سورة النّساء

٢٣٣-٤٦٣

سورة المائدة

٤٦٥ـ٥٨٧